Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu

# Dumnezeu e *viu* și *prezent în lume* prin slava Sa




*Teologie pentru azi*
București
2015

Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu

# Dumnezeu e *viu*
# și
# *prezent în lume* prin slava Sa

Ediție îngrijită de
Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș

*Teologie pentru azi*
București
2015

## *Cuvânt înainte*

Conținutul acestei cărți l-am primit de la autor în septembrie 2008. Atunci când a dorit să își aibă CVul[1] pe platforma *Teologie pentru azi*. Și de atunci până astăzi, aceste scrieri ale sale au putut fi downloadate în mod separat.

În cartea de față nu am făcut decât *să adun* la un loc toate lucrurile pe care Părintele Profesor Dumitru Popescu *mi le-a dăruit* și pe care a vrut *să ni le lase tuturor moștenire*.

Titlul cărții este *chintesența* discuțiilor mele cu autorul. Sfinția sa îmi repeta adesea acest lucru, pentru că îl considera fundamentul unei teologii și al unei propovăduiri autentic ortodoxe.

18 noiembrie 2014,
București.

---

[1] A se vedea: http://www.teologiepentruazi.ro/cv-pr-prof-acad-dr-dumitru-popescu/.

*Cuprins*

# Mistero Trinitario

La Santissima Trinità costituisce la dottrina fondamentale della Rivelazione divina del Nuovo Testamento e del Cristianesimo, secondo la quale la Deità sussiste nella Trinità delle persone divine di Padre, Figlio e lo Spirito Santo.

La Trinità ripresenta il dogma cardinale del Cristianesimo, che ha profonde implicazioni nel campo intero dell'insegnamento cristiano. Nella luce della teologia ortodossa, la Santissima Trinità costituisce il fondamento ultimo della comunione, dove l'unita della sostanza divina s'incontra con la diversità delle persone.

Nel Vecchio Testamento, Dio si rivela come un Dio unico e personale (Es. 20, 2-3; Dt. 6, 4; Is. 43, 10-11); e questa rivelazione è confessata anche dal Nuovo Testamento (Mc. 12, 29; Gv. 17, 3). Tutta la Bibbia riposa sulla concezione monoteista di Dio.

Nella storia del Vecchio Testamento, Dio Si rivela come Persona, che conclude l'Alleanza con il popolo d'Israele (Gen. 17, 2) per la benedizione e la salvezza di tutti i popoli. Per questo Dio dice d'una parte che „vi prendo per Mio popolo e sarò il vostro Dio e voi conoscerete che Io sono il Signore" (Es. 6, 7); e d'altra parte, si rivolge ad Abramo dicendo che „in te saranno benedetti tutti i popoli della terra" (Gen. 12, 2). Dio conclude l'Alleanza con il popolo d'Israele per la salvezza di tutto il mondo in Cristo.

Nell'epoca del Vecchio Testamento, Dio si e rivelato anche come Trinità di persone, ma in modo poco chiaro, perché il popolo ebreo era circondato da popoli inclinati verso il politeismo. Tuttavia nel Vecchio Testamento si possono trovare riferimenti

alla Parola di Dio (Sal. 106, 20; 118, 89) o allo Spirito di Dio (Sal. 32, 6; 103, 30-31; Gb. 33,4), ma non è questione di Persone, quanto di poteri dello stesso Dio.

Tuttavia nel Vecchio Testamento esistono alcune affermazioni secondo le quali Dio parla al plurale, dicendo: „Facciamo l'uomo a Nostra immagine, secondo la Nostra somiglianza" (Gen. 1, 26), quando ha creato l'uomo; o dopo la caduta d'Adamo, quando dice allo stesso modo: „Ecco, l'uomo e divenuto  uno come Noi" (Gen. 3, 22), come se si trattasse di un consiglio tra le persone divine.

Un significato simile hanno le tre parole: „Santo, Santo, Santo" nel libro di Isaia (6, 3), e l'apparizione di tre uomini ad Abramo, presso la Quercia di Mamre (Gen. 18, 2). Ma in generale, la dottrina fondamentale del Vecchio Testamento rimane monoteista. Per questo il Dio del Vecchio Testamento non é il Dio dell'amore ma della giustizia, perché Dio era monopersonale.

Il Nuovo Testamento confessa la stessa fede monoteista del Vecchio Testamento, ma in questo caso si tratta di un monoteismo trinitario, rivelato da Cristo stesso, il nostro Salvatore.

Nel Vangelo le tre persone divine sono presentate sia in modo separato l'Una dall'Altra, sia due insieme, sopratutto il Padre e il Figlio, sia le tre insieme. La Trinità delle Persone divine è rivelata da Cristo in modo esplicito, sia quando manda gli Apostoli per proclamare il Vangelo: „Andate dunque e fate Miei discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo" (Mat. 28, 19); sia quando parla dello Spirito Santo come Consolatore e Spirito di verità

che procede dal Padre e che gli renderà testimonianza (*cfr.* Gv. 15,26); o quando si tratta del battesimo del Signore, dove lo Spirito di Dio scende come una colomba sopra di Lui e una voce dal cielo dice: „Questo è il Mio Figlio diletto, nel quale Mi sono compiaciuto" (Mt. 3, 16-17).

L'Apostolo Paolo parla della Santissima Trinità nella sua lettera ai Corinzi quando dice: „La grazia del Signore Gesù Cristo e la carità di Dio, comunicate dallo Spirito Santo, siano con tutti voi" (2 Cor. 13, 13). Il Nuovo Testamento costituisce la rivelazione suprema di Dio come Trinità.

L'insegnamento cristiano del Dio Unico nella Trinità delle persone si è cristallizzato dall'inizio della missione cristiana nel mondo antico, e ha trovato la sua espressione adeguata nei Simboli della fede del secondo secolo, e nelle definizioni dei Concili Ecumenici del primo millennio della storia cristiana.

Un ruolo molto importante, nella definizione della dottrina trinitaria, l'hanno avuto Atanasio il Grande, Cirillo d'Alessandria, Gregorio Nazianzeno, Basilio il Grande, Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno e molti altri. Tutti hanno lottato contro le eresie antitrinitarie, soprattutto l'arianesimo e il macedonesimo, del quarto secolo, e hanno messo in rilievo il mistero trinitario rivelato da Cristo nelle sue parole rivolte al Padre: „Come Tu sei in Me, o Padre, ed Io in Te, che siano anch'essi una sola cosa in Noi, affinché il mondo creda che Tu Mi hai mandato" (Gv. 17, 21).

Per mettere in rilievo il senso profondo del mistero trinitario, i padri della Chiesa hanno sottolineato, in primo luogo, l'identità propria di ciascuna persona divina, dicendo che il Padre, come

Sorgente della natura divina e di ogni opera divina (arché), è senza nascita e senza principio. Che il Figlio è nato, ma senza principio, come il Padre. Che lo Spirito Santo procede dal Padre e riposa nel Figlio, rimanendo eterno con il Padre e il Figlio. Tutte le persone agiscono insieme, in modo inseparabile, ma ciascuna in modo Suo proprio.

San Cirillo d'Alessandria dice che ogni opera divina viene dal Padre, si manifesta tramite il Figlio e si perfeziona nello Spirito Santo. La creazione del mondo e attribuita al Padre, la redenzione al Figlio e la santificazione allo Spirito Santo.

Ma secondo la parola di San Basilio il Grande abbiamo „una sola fonte per tutto ciò che esiste, che crea per il Figlio, e realizza nello Spirito Santo". Benché ciascuna Persona divina agisce în modo proprio, l'opera divina è comune a tutta la Trinità. (Per questo lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque, all'inizio del mondo visibile). Il fatto che le persone divine hanno la loro identità propria e agiscono insieme (in modo proprio), evidenzia che la persona rimane irriducibile alla natura, per non confondersi con essa, in modo collettivo.

In secondo luogo, la teologia patristica ha superato la separazione artificiale tra natura e persona, sottolineando il legame interiore dell'una con l'altra. La natura divina non è omogenea e chiusa in se stessa, nella sua costituzione interiore, rimanendo separata dalla persona, ma ha un carattere relazionale che costituisce il legame interiore con la persona. È necessario che la natura divina sia vista in modo simultaneo come unità/ relazione: come relazione nel seno dell'unità.

Questo è il motivo principale per il quale i Padri orientali dicono che contemplando la Trinità

vediamo l'unità, e contemplando l'unità scopriamo la Trinità come comunione e relazione. Il legame interiore tra persona e natura divina mette in rilievo il fatto che la natura divina costituisce il contenuto comune delle persone trinitarie, e che rende possibile la comunicazione esenziale tra loro.

In terzo luogo, la teologia ortodossa ha messo in rilievo che lo Spirito Santo, che procede dal Padre, rimane e riposa sempre nel Figlio. Lo Spirito Santo, come Spirito dell'amore, non passa oltre il Figlio, perché il Figlio rimane la Persona divina sopra la quale il Padre riversa il suo amore tramite lo Spirito. In questa luce, lo Spirito costituisce la Persona tramite la quale il Padre manifesta il suo amore verso il Figlio e il Figlio verso il Padre, per costituire la Trinità come comunione suprema.

Il ruolo dello Spirito Santo come persona è di costituire il legame interiore tra il Padre e il Figlio, che rende possibile la presenza del Padre nel Figlio e del Figlio nel Padre. È vero che Cristo prega il Padre che tutti siano uno, ma nel senso della presenza reciproca di una persona nell'altra, perché la comunione trinitaria non ha niente a che fare con l'individualismo, dove le persone rimangono separate (presenza esteriore), una di fronte all'altra; o con il collettivismo, dove la persona sparisce nella massa impersonale della natura.

La vera comunione si fonda sulla presenza interiore d'una persona nell'altra, perché la natura divina, come contenuto delle persone, supera ogni separazione individualista tra le persone, e perché l'identità propria di ciascuna persona supera ogni confusione collettiva nel seno della Santissima Trinità.

San Giovanni il Damasceno dice che: „Queste *ipostasi* sono l'Uno nell'Altro non per confondersi ma per contenersi reciprocamente". Su questa base la Trinità costituisce la struttura del supremo amore.

Sull'importanza dell'esistenza reciproca delle persone divine l'Una nell'Altra, ce ne parla un famoso esegeta cattolico, De la Potterie, che ha studiato approfonditamente l'uso del verbo „rimanere" nella teologia e nella spiritualità di San Giovanni Evangelista.

Sostiene che il verbo „rimanere in" è molto frequente negli scritti giovannei: compare 60 volte contro le 12 volte dei Sinottici, e le 17 delle Lettere di san Paolo. Nonostante ciò, il verbo „rimanere" non ha avuto molta attenzione nell'esegesi moderna.

Non ha niente in comune con il Vecchio Testamento, lo gnosticismo o l'ellenismo. L'insistenza sulla dimensione di interiorità, implicita nel verbo „rimanere", è tipicamente giovannea. L'Evangelista mette in questo modo l'accento sul carattere di immanenza tra le persone, o sul piano trinitario o sul piano dell'economia divina, vale a dire delle persone divine nei fedeli".

Nel campo del mistero trinitario non c'è posto per le relazioni esteriori che appartengono al mondo naturale. Quando lo Spirito Santo è considerato come *nexus amoris*, intercalato tra il Padre e il Figlio, secondo le relazioni esteriori del mondo naturale, non è più possibile parlare sulla presenza del Padre nel Figlio e del Figlio nel Padre.

Si chiede che „tutti siano uno", ma non si parla più sull'in-esistenza reciproca delle persone. Le

relazione trinitarie hanno un carattere apofatico, molto differenti dal mondo naturale.

L'apofatismo ha un ruolo estremamente importante nel campo della teologia ortodossa, perché preserva il mistero trinitario contro il razionalismo e spinge l'uomo alla conoscenza esperienziale di Dio.

Sono molto importanti, sotto questo punto di vista, le parole di Papa Giovanni Paolo II: „Quanto l'uomo progredisce nella conoscenza di Dio, tanto lo intuisce come 'Mistero' inaccessibile, insensibile nella sua essenza. Non si tratta di un misticismo oscuro, che spinge l'uomo a perdersi nelle relazioni enigmatiche.

Al contrario, i cristiani d'Oriente invocano Dio come Padre, Figlio e Spirito Santo. Come persone viventi, commovente presente, per la quale si innalza una liturgia solenne, maestosa e semplice. Soltanto grazie al silenzio dell'adorazione puoi avvicinarti a questa presenza, perché al di là della conoscenza e della esperienza di Dio si trova la trascendenza assoluta, l'apofatismo".

L'apofatismo considera che la conoscenza di Dio riguarda l'uomo intero, la mente e il cuore, e chiede da parte dell'uomo uno sforzo personale, con l'aiuto della grazia increata, per il suo perfezionamento spirituale e morale.

L'apofotismo possiede un aspetto negativo ed uno positivo. Da una parte sottolinea la trascendenza e l'incomprensibilità di Dio, che nessun uomo ha mai visto, né può vedere; dall'altra parte proclama la possibilità di un incontro „faccia a faccia" con il Dio inconoscibile, di una unione diretta con l'inaccessibile.

Per esprimere questa duplice verità, che Dio è contemporaneamente nascosto e rivelato, trascendente e immanente, la teologia ortodossa opera una distinzione tra l'essenza divina e le energie divine. L'essenza (ousia) vuol dire Dio come Egli è in se stesso; le energie (energiai) significano Dio in azione, Dio in quanto rivela Se Stesso. L'essenza resta per sempre al di là di ogni partecipazione e conoscenza, in questo secolo come in quello futuro; come non può essere compresa né dagli uomini né dagli Angeli, ma unicamente dalle Stesse tre divine persone.

Allo stesso tempo, però, le energie divine, che sono Dio stesso, riempiono tutto l'universo e tutti possono parteciparvi per grazia. Così Dio, „essenzialmente incomprensibile”, è rivelato „esistenzialmente” attraverso le sue „energie”.

Tale dottrina delle energie immanenti implica una visione intensamente dinamica delle relazioni tra Dio e il mondo. Il cosmo intero è un vasto roveto ardente compenetrato ma non consumato dal fuoco increato delle energie divine. Queste energie sono „Dio in noi”.

Alla fine vorrei sottolineare che l'uomo contemporaneo è arrivato, con il concorso della scienza e della tecnica, a dominare la natura esteriore del mondo. Ma nello stesso tempo si è allontanato da Dio e ha perso il potere di dominare se stesso e le forze irrazionali che lo confrontano con l'interiore del suo essere.

In questa situazione, il compito della spiritualità cristiana non è quella di condannare la parte passionale dell'essere umano, come dicono i Padri, ma di contribuire al suo cambiamento e alla sua conversione dal male al bene, nella Chiesa, con il

potere dello Spirito Santo e con l'aiuto della preghiera, dell'ascesi e dell'amore verso il prossimo.

La Chiesa è lo spazio dove il cristiano diventa capace di realizzare il più grande miracolo, quello di trasformare l'egoismo nell'amore, per portare in se stesso Dio e il prossimo, secondo la volontà del Signore (Gv. 17, 21). Si afferma spesso che non c'e salvezza fuori della Chiesa, e la spiegazione sta nel fatto che Dio è amore e nessuno può avvicinare Dio senza rimanere nella comunione della Chiesa. Ogni uomo è capace di cadere da solo nel peccato, ma si salva soltanto nella comunione ecclesiale. In questa luce, la divisione della Chiesa di Cristo costituisce un peccato contro la comunione trinitaria e contro la comunione della Chiesa stessa.

All'inizio del terzo millennio abbiamo il compito di restaurare la comunione della Chiesa di Cristo per non costituire più uno scandalo di fronte al mondo e per contribuire al progresso spirituale e morale del uomo secolarizzato. La persistenza della divisione nella vita della Chiesa di Cristo significa che l'egoismo e il confessionalismo è più forte dell'amore trinitario.

# Cristologia e Pneumatologia

Per entrare nel vivo di questa relazione desidero ricordare le parole del Metropolita di Pergamo, Ioan Zizioulas, pronunciate a Bari qualche hanno fa, in occasione della sua conferenza dal tema „La dimensione pneumatologica della Chiesa".

Egli sosteneva che l'accusa di „cristomonismo" contro la teologia occidentale non è giustificata, in quanto nella tradizione cattolica il posto dello Spirito e stato sempre centrale.

La mia posizione, in questa questione, dice il Metropolita, e che la teologia occidentale, sia cattolica che protestante, non è stata mai cristomonista, al contrario, essa è andata cosi lontano che ha sottolineato la pneumatologia a danno della cristologia.

Il problema che ho sotolineato, come mio contributo, non riguarda il „cristomonismo", ma riguarda la giusta sintesi tra cristologia e pneumatologia, in relazione alla eccelsiologia. Credo che e questo il problema che va trattato nel nostro dialogo teologico".

Anche noi non abbiamo l'intenzione di parlare sulla cristologia e pneumatologia in modo separato, ma per mettere in risalto il legame interiore tra il Cristo e lo Spirito Santo, nella luce delle relazioni personali nel campo della Santissima Trinita.

Si afferma spesso che ci sono due modi diversi da intendere la processione dello Spirito Santo nella sua relazione con il Padre e con Il Figlio. D'una parte, si dice che la processione dello Spirito Santo avrebbe una connotazione personale, in quanto viene dal Padre solo e rimane nel Figlio,

perché al di là del Figlio non si trova un altra persona verso la quale il Padre manifesti il Suo amore.

D'altra parte, si considera che la processione dello Spirito Santo avrebbe una connotazione sostanziale, in quanto viene dal Padre e dal Figlio, per riposarsi nella natura divina che viene dopo le persone trinitare. Dal punto di visto ortodosso, la seconda alternativa non è giustificata, perche non cè nessuna natura divina che venga dopo le persone, in quanto la natura divina costituisce il contenuto interiore della persona.

Il legame indissolubile  tra la natura divina e le persone trinitare è stato sotolineato, in ultimo tempo, anche dalla teologia cattolica ufficiale.

*La Commissione Pontificia per l'unita dei cristiani* ha fatto una dichiarazione con la quale prende le distanze dal Concilio di Lione (1274) e da quello di Firenze (1439), che davano l'impressione che la formula utilizzata, „tamquam ab uno principio" (ciò che significherebbe che lo Spirito procedesse dal Padre e dal Figlio, come da unico principio), si riferisce alla natura divina considerata in se stessa  e separata dall' eterno Padre. Da quanto appare dalla dichiarazione su citata, il Concilio Lateranense nel 1215, ha sottolineato che non l'essenza divina è cio che costituisce il principio della processione dello Spirito Santo, ma il Padre, nella misura nella quale resta il Padre del Figlio.

Sulla base del legame indissolubile tra la natura divina e le persone trinitarie, messa in risalto sia dalla teologia ortodossa quanto da quella cattolica, ultimamente, si puo arrivare alla conclusione che lo Spirito  Santo, che procede dal Padre e rimane nel Figlio, ripresenta il legame interiore

tramite il quale il Padre diventa presente nel Figlio e il Figlio si fa presente nel Padre, per costituire cosi la Santissima Trinità come comunione dell'amore supremo.

Lo Spirito Santo cosituisce l'orizzonte personale che esclude la confusione tra il Padre ed il Figlio e rende presente il Padre nel Figlio e il Figlio nel Padre.

Questa presenza del Padre nel Figlio e del Figlio nel Padre ha per la teologia ortodossa un significato particolare, perchè mette in risalto che lo Spirito Santo non e mai separato dal Figlio cosi come non si può separare dal Padre.

I Padri della Chiesa hanno sempre ricordato la relazione indissolubile tra il Figlio e lo Spirito Santo, le due braccia del Padre. Cosi, San Atanasio il Grande dice che „Lo Spirto è inseparabile dal Figlio", perché „Dio creò i cieli con la Sua parola e con lo Spirito (l'Alito) di Sua boca li adornò. Benché lo Spirito non è chemato Figlio, tuttavia Lui non è mai fuori dal Figlio".

„Confesso di fronte a Dio", dice San Atanasio, „che lo Spirito non si distacca mai dal Figlio". Come „il Padre è nel Figlio, cosi il Figlio è nello Spirito". „Il Padre opera tutto per il Figlio nello Spirito Santo".

Queste affermazioni mettono in risalto il legame interiore e profondo tra il Figlio e lo Spirito Santo. Non è possibile parlare dello Spirito, senza parlare del Figlio, perché lo Spirito non si distacca mai dal Figilo, cosi come il Figlio non si distacca dal Padre. Il Padre opera tutto per Figlio, nello Spirito, dice lo stesso Atanasio il Grande, perché cosi si conserva l'unità della Santissima Trinita.

E vero che sul piano economico, lo Spirito viene dal Figlio, ma non viene da Solo, ma con il Padre e con il Figlio, perché l'interiorità delle persone divine l'Una nell'Altra, rende impossibile la separazione nell'opera comune della Santissima Trinita.

La Trinita economica non si separa mai dalla Trinita immanente. D'una parte, la Trinita immanente rimane identica con la Trinita economica, perché sono le stesse persone divine che incontriamo sia sul piano trinitario, sia sul piano economico.

D'altra parte, la Trinita immanente non si confonde con la Trinita economica, perché la Trinita immanente si riferisce alla natura divina, mentre la Trinita economica opera sul piano delle energie increate, che costituiscono il ponte dinamico tra Dio e l'uomo, insieme con la creazione.

Grazie alle energie increate la Santissima Trinita scende nel mondo, dal Padre, per il Figlio nello Spirito Santo, affinché l'uomo e la creazione trovi la comunione con la Trinita, nello Spirito Santo, per il Figlio, verso il Padre. Lo Spirito Santo è il termine dell'opera trinitaria nel mondo, tramite la quale la Santissima Trinita conserva il Suo legame dinamico con la creazione intera. Per questo, il libro della Genesi parla della prezenza dello Spirito di Dio, che allegiava sulle acque, nella creazione visibile (Gen. 1,2).

Sul piano della economia divina il Figlio incarnato conserva la stessa relazione interiore con lo Spirito, cosi come accade sul piano trinitario immanente.

Sant'Atanasio il Grande dice che la presenza dello Spirto Santo in qualcuno, implica necessa-

riamente la presenza della parola di Dio incarnato, cioè la presenza di Cristo.

Questo significa che lo Spirito viene nel mondo tramite (dia) il Figlio, ma non viene solo, ma con il Figlio incarnato. Lo Spirito non si separa mai dal Figlio, nell quale riposa, comme non si separa dal Padre, nell quale ha la Suo origine personale. Secondo la volonta del Padre, il Figlio opera sempre nello Spirito Santo. Quando tratta dell'incarnazione del Figlio, Sant Atansio il Grande dice che con la venuta dell Verbo nella Santa Vergine Maria, è venuto con Lui insieme anche lo Spirito Santo; la Parola si è plasmato in essa il Suo corpo tra lo Spirito, perché Dio ha voluto portare con Sè tutta la creazione al Padre e di riconciliare tutte le cose in Sè, quelle celesti e quelle terrestri.

Questa affermazione è molto importante, perché mette in rilievo che l'umanita di Cristo non ha avuto mai la sua propria iposatsi, perché dal momento della sua formazione, questa umanita è stata assunta nel iposasi divino del Figlio incarnato, Dio et uomo, in modo inseparabile. La relazione interiore tra lo Spirito e il Figlio di Dio, sul piano trinitario, supera ogni separazione artificiale tra Gesu della storia e Cristo della Gloria, sul piano economico, e sottolinea l'unione ipostatica indisolubile tra la divintà e l'umanita di Cristo Gesu, Figlio di Dio incarnato, per la nostra salvezza.

La stessa relazione interiore tra Cristo e lo Spirito mette in relievo il legame indissolubile tra l'opera di redezione compiuta da Cristo e la Sua umanita. L'opera redemptoria del Signore ha due aspetti fondamentali: uno rivolto verso il Padre, che ha risuscitato Cristo grazie al Suo sacrificio sulla Croce, ed un altro rivolto verso l'umanita propria

del Signore, che ha trasfigurato il Suo corpo nel potere dello Spirito Santo, inseparabile legato a Lui.

Sotto questo aspetto, la redenzione non è centrata solamente nella Croce, come accade nel primo aspetto, ma include tutti gli atti da Cristo compiuti per la salvezza del mondo. L'incarnazione, la crocifissione, la resurrezione, l'ascensione e la glorificazione, sono atti tramite i quali Cristo ha trasfigurato il Suo corpo, nello Spirito Santo, fino a quando egli diventa sorgente della vita eterna. Il legame interiore tra Cristo e lo Spirito risulta dal fatto che lo Spirito non scende nel mondo fuori dal corpo del Signore, ma precisamente, tramite questo corpo glorificato e trasfigurato al massimo da Cristo stesso come Dio, nel potere dello Spirito Santo. Cosi si spiega, secondo la Rivelazione divina, il ruolo centrale che Cristo compie, come Nuovo Adamo, Dio e uomo, nella vita della Chiesa e della creazione.

La trasfigurazione dell'umanità di Cristo ha una importanza capitale per la vita cristiana, dal punto di vista spirituale e morale.

Questo significa che la conoscenza di Dio non implica soltanto la mente, ma anche il cuore, perché questa conoscenza si realizza tramite un processo personale di purificazione e perfezionamento morale e spirituale del fedele, con l'aiuto di Cristo stesso e dello Spirito Santo nella Chiesa.

La teologia ortodossa considera che la conoscenza di Dio rimane fondata sull'esperienza apofatica del nostro incontro personale con Dio, tramite la preghiera e il digiuno, che hanno il ruolo di contribuire al progresso spirituale e morale del fedele. Mi sembra molto importante che anche

Papa Giovanni Paolo II parla con molto interesse sulla conoscenza apofatica di Dio.

„Quanto l'uomo progredisce nella conoscenza di Dio", dice il Papa, „tanto lo intuisce come „Mistero" ineffabile, che rimane inaccessibile nella Sua essenza. Non si tratta di un misticismo oscuro che spinge l'uomo a perdersi nelle relazioni enigmatiche. Al contrario, i cristiani dell'Oriente invocano Dio come Padre, Figlio e Spirito Santo, come persone viventi, commovente presenti, per la quale si innalza una liturgia solenne, maestosa e semplice. Soltanto grazie al silenzio dell'adorazione puoi avvicinarti a questa presenza, perche al di la della conoscenza e dell' esperienza di Dio, si trova la trascendenza assoluta, l'apofatismo".

L'importanza dell'apofatismo consta sia nel fatto che costituisce il rimedio efficiente contro il razionalismo che cerca di concepire Dio secondo l'immagine dell'uomo, allora quando l'uomo e stato creato al l'imagine di Dio, sia per il fatto che implica l'essere del fedele nel processo stesso della conoscenza, sia la mente che il cuore, l'anima che il corpo.

Sua Santita, il Papa dice che „l'affermazione che il corpo e chiamato a partecipare alla lode e alla bellezza con il cosmo, costituisce uno dei termini privilegiati del l'Oriente per esprimere l'armonia divina e il modo dell'umanita trasfigurata".

Questa armonia è precisamente il risultato della cristologia pneumatologica e della pneumatologia cristologica.

Uno degli aspetti specifici della teologia ortodossa risiede nel legame indissolubile tra Cristo e il cosmo, che trova la sua esperesione nella dimensione cosmica della salvezza în Cristo. Questo

aspetto ha la sua spiegazione nel fatto che Cristo nello Spirito e lo Spirito nel Cristo hanno un legame interiore non soltanto con l'uomo, ma anche con tutta la creazione.

Nello Spirito Santo, Cristo rimane, nello stesso tempo, il Logos creatore e il Logos redemptore, e lo Spirito Santo in Cristo, abita non soltanto l'anima dell'uomo, ma tutta la creazione visibile. Nella misura nella quale Cristo ha trasfigurato il Suo corpo, nel potere dello Spirito Santo, ha trasifgurato nello stesso tempo, e nella stesso potere dello Spirito, tutta la creazione, perche tra Cristo e il cosmo esiste un legame interiore nello Spirito Santo. Questo legame è stato messo in riliveo da Sant'Atanasio il Grande, nella sua ricostruzione cosmologica da lui intrapressa per spiegare l'incarnazione del Figlio di Dio tramite lo Spirito Santo, nel mondo naturale.

In questo senso, Sant'Atanasio dice che „la Parola omnipotente e santa del Padre, inhabitando e stendendo i Suoi poteri dappertutto e illuminando tutte le cose visibili e invisibili, le tiene e le raccoglie in Se stesso, senza lasciare alcunché fuori dal Suo potere, infondendo la vita a tutti e vegliando tutte insieme e ciascuna in parte, plasma un solo mondo e un ordine bello e armonioso del cosmo, Lui stesso rimanendo immobile, ma movendole tutte secondo la benevolenza del Padre, nel potere dello Spirito Santo".

Questa ordine cosmica, fondata sulla relazione indissolubile tra la parola e lo Spirito del Padre, ha una importanza capitale sotto numerevoli aspetti.

Prima di tutto, supera la separazione artificiosa tra l'umanità e la divinità di Cristo, e mette in

risalto che Cristo rimane Dio e uomo sia nel cielo che sulla tera.

In secondo luogo, questo ordine cosmico sottolinea l'unità della creazione intera  e supera la teoria della doppie verità religiosa e scientifica, favorando cosi il dialogo tra la teologia e la scienza.

In terzo luogo, questo ordine universale mette in rilievo la dimensione cosmica della salvezza in Cristo, secondo la quale il mondo nel quale viviamo non è destinato a morire, ma a diventare cielo nuova e terra nuova nel Regno eterno di Dio. Il modo creato in principio e restaurato potenzialmente in Cristo, sarà pienamente trasfigurato alla parusia del Signore.

La relazione inseparabile tra Cristo e lo Spirito, che procedono insieme dal Padre solo, costituisce la base per la cristologia pneumatologica e la pneumatologia cristologica, secondo la quale il mondo naturale non è destinato all'inquinamento irresponsabile dell'uomo, ma a diventare mondo trasfigurato, Tabor generalizzato e Pentecoste universale nel Signore Spirito (II Cor. 3, 18), alla fine degli secoli.

# Omul fără rădăcini

Există anumite voci care cer Bisericii, cu insistenţă, *să ţină pasul* cu cultura vremii şi să se modernizeze, ca să devină mai activă şi să răspundă aşteptărilor provenite din partea societăţii secularizate.

Alături de cultura românească, de inspiraţie ortodoxă, Biserica se confruntă cu o cultură secularizată, de origine iluministă.

Suntem de acord că iluminismul a contribuit la progresul fără precedent al ştiinţei contemporane şi a dat naştere civilizaţiei moderne şi prospere, spre care aspiră numeroase popoare.

Orice cultură are şi aspecte pozitive. Dar de aici şi până a cere Bisericii *să se modernizeze* este o distanţă tot atât de mare ca cea de la pământ la cer, fiindcă modernitatea adusă de iluminism implică autonomia lumii naturale, care intră în contradicţie fundamentală cu Revelaţia divină a Sfintei Scripturi, unde se vorbeşte despre Duhul lui Dumnezeu care Se purta peste ape (Gen. 1, 2).

Pentru a ne da seama de consecinţele şi riscurile modernitaţii pentru viaţa Bisericii şi cea a omului contemporan, vom pune în evidenţă *trei mutaţii principale*, pe care modernismul le-a introdus în cultura contemporană datorită autonomiei lumii naturale.

În primul rând, modernitatea a transferat centrul de gravitate al lumii de la Dumnezeu la om, astfel că omul se simte atât de autonom în faţa Divinităţii, încât consideră voinţa lui Dumnezeu ca un fel de *atentat* împotriva propriei lui libertăţi.

În această concepţie antropocentristă, omul se realizează prin el însuşi, fără ajutorul lui Dumnezeu. Sacrul este principalul *obstacol* în calea libertăţii lui şi nu se simte liber, decât în măsura în care elimină sacrul din natură.

El nu mai ascultă de voia lui Dumnezeu şi de legile naturale pe care Dumnezeu le-a aşezat la temelia creaţiei, ci socoteşte că întreaga realitate poate fi guvernată de legi elaborate de om.

Și cu toate că aceste legi provoacă adevărate dezastre spirituale şi morale în viaţa indivizilor şi a familiilor lor, cum ar fi *păcatele împotriva firii*, important este faptul ca omul să se simtă liber şi să-şi făurească viaţa lui personală sau pe cea socială, după propria lui socotinţă şi lege, indiferent de consecinţele spirituale sau morale.

Omul pierde astfel *conştiinţa păcatului* (i se atrofiază conştiinţa morală) şi nu mai poate face distincţie între bine şi rău, cu toate consecinţele care rezultă de aici pentru individ şi societate, cum ar fi senzualitatea, agresivitatea, ura sau violenţa, care sporesc neîncetat.

În al doilea rând, în virtutea aceleiaşi autonomii a creaţiei, modernitatea a introdus *o separaţie artificială* între domeniul public şi cel privat al societăţii, care se manifestă prin tendinţa de a elimina religia din viaţa socială şi de a transforma societatea într-un domeniu rezervat, cu precădere, preocupărilor de ordin economic.

Datorită acestui fapt, omul uită de valorile spirituale care îl înalţă spre asemănarea cu Dumnezeu şi se orientează cu precădere spre lumea valorilor pământeşti, într-o cursă frenetică după bunurile materiale ale acestei lumi, care nu vor fi niciodată capabile să ostoiască setea lui după

eternitate. Un specialist avizat spunea că totul se petrece „ca și cum un frate geamăn devine dominant, iar celălalt este obligat să se retragă în sfera privată și pasivă. Trăim astfel o istorie dureroasă, bazată pe separația dintre lumea obiectivă a economiei, a muncii, a tehnologiei și cea subiectivă a culturii, a sensului, a libertății și a creativității.

Domeniul contemporan al mijloacelor de comunicare (mass-media) agravează neîncetat această separație, fiindcă societatea rămâne dependentă de o ideologie liberalistă și consumistă și caută să dezvolte libertatea reală a subiectului prin intermediul „pieței dominante" și prin „refuzul transcendenței", sau al dimensiunii spirituale a vieții"[2]. Pare să se adeverească astfel cuvântul Mântuitorului, care ne avertiza că „nimic nu folosește omului dacă dobândește lumea, dar își pierde, în schimb, sufletul său" (Mt. 16, 26).

În al treilea rând, modernitatea *a separat* omul de natura înconjurătoare și l-a transformat în stăpânul absolut al naturii. Pornind de la separația carteziană dintre „res cogitans" și „res extensa", adică de la om, ca ființă gânditoare și rațională, și de la natură, ca realitate amorfă și lipsită de propria ei raționalitate, modernitatea a considerat că rolul omului este acela de *a impune* naturii propriile lui legi, diferite de cele ale lui Dumnezeu, și de a modela și exploata natura potrivit poftelor lui de profit și dominație pământească.

Consecințele acestui mod de a concepe raportul dintre om și natură s-au soldat cu apariția crizei ecologice contemporane, care a dobândit

---

[2] Michael Paul Gallager, *Fede e Cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Edizioni San Paolo, Milano, 1999, p. 104.

dimensiuni de-a dreptul plantare și pune în pericol viața generației actuale, dar mai ales viața generațiilor viitoare. Se trag mereu semnale de alarmă asupra proporțiilor îngrijorătoare ale poluării mediului ambiant, dar goana după profit este atât de puternică, încât nu se iau măsurile cuvenite și criza ecologică progresează neîncetat, afectând tot mai mult atmosfera, apele, pădurile și pământul însuși.

Modernismul a pornit de le premiza că natura este dependentă de om și omul poate face tot ce voiește cu natura, dar a uitat că și omul este dependent de natură și dacă nu va lua măsuri care să limiteze proporțiile mereu mai îngrijorătoare ale poluării, își va submina propria lui viață și existență.

Cele trei mutații la care ne-am referit mai sus, ca produs al modernității și al secularizării și al autonomiei lumii naturale, au avut consecințe dramatice pentru „relația dintre cosmos, izvorul lui transcendent și interpretul său uman”[3].

Aceste relații au suferit  o drastică schimbare și au afectat profund conexiunile dintre Dumnezeu, natură și oameni.

Încă din 1610, poetul John Donne a dat expresie acestei crize, într-unul din poemele sale, zicând: „E o nouă filosofie care pune totul la îndoială; focul s-a stins și totul s-a pulverizat. Nimic nu mai este coerent”[4].

Cu alte cuvinte, datorită autonomiei conferite lumii naturale, a dispărut sinteza dintre Dumnezeu om și cosmos.

Nicolae Balca, filosof și profesor de teologie, spunea la vremea sa, prin 1936, că „omul antic

---

[3] Idem, p. 102.
[4] Ibidem.

vorbea cu cosmosul; omul medieval vorbea cu Dumnezeu; iar omul modern vorbeşte cu el însuşi”[5].

Într-adevăr, după cum se recunoaşte astăzi, „modernitatea a provocat o fragmentare în trei direcţii: a lui „eu”, care devine solitar şi autonom; a „adevărului”, care ajunge să fie măsurat cu aparaturi tehnice: şi a lui „Dumnezeu”, izolat deistic într-o transcendenţă inaccesibilă”[6].

Cu alte cuvinte, separat de Dumnezeu şi cosmos, omul s-a transformat într-o *fiinţă fără rădăcini*, care vorbeşte de unul singur.

Dacă Biserica s-ar moderniza în aceste condiţii, ar însemna să asculte mai mult de voia omului decât de voia lui Dumnezeu şi să contribuie la desacralizarea lumii. Nu este de mirare dacă există anumite formaţii creştine care uită de dimensiunea cosmică a mântuirii şi vorbesc de Iisus ca *Mântuitor individual*.

Dar să mergem cu analiza mai departe! Această dezintegrare a relaţiei dintre Dumnezeu, om şi cosmos, care a dus la apariţia omului fără rădăcini, îşi are explicaţia ei într-o gândire tehnologică care a transformat universul într-o maşină autonomă ce funcţionează independent de Creatorul lui.

Bazată pe existenţa *lucrului în sine* şi pe *legătura exterioară* dintre cauză şi efect, fără legături interioare, această concepţie mecanicistă a universului a fost promovată de fizica clasică a secolelor trecute, dar şi de o bună parte a teologiei creştine. Există o teologie care socoteşte şi astăzi că „Dumnezeu nu conferă creaturilor numai existenţa

---

[5] Nicolae Balca, *Criza culturii*, în *Telegraful Român*, nr. 42, Sibiu, 1936, p. 58.

[6] Michael Paul Gallager, op. cit., p. 105.

lor, ci şi demnitatea lor de a acţiona prin ele însele, de a fi cauze şi principii unele pentru altele şi de a coopera la împlinirea scopului urmărit de Dumnezeu”[7].

Dar cum să coopereze între ele *în mod exterior*, lucrurile create, din punct de vedere teologic, dacă se face abstracţie de *coeziunea lor interioară* dată în Dumnezeu?

Adunarea generală a *Consiliului Ecumenic al Bisericilor* de la Canberra (1990) considera că modernismul şi secularizarea sunt rezultatul unei *fatale erori teologice*, care *a confundat transcendenţa* lui Dumnezeu *cu absenţa Sa* din creaţie. Cu alte cuvinte, Duhul lui Dumnezeu *a fost eliminat* din creaţie, iar cosmosul, ca şi omul, a devenit *autonom*[8].

Datorită acestei autonomii, omul a progresat din punct de vedere tehnic, dar şi-a pierdut astfel rădăcinile lui înfipte adânc în realitatea transcendentă a Creatorului şi în realitatea imanentă a cosmosului. Prin ştiinţă şi tehnică omul a dobândit o mare putere asupra naturii exterioare, dar rămâne neputincios în faţa forţelor iraţionale care îl confruntă din interiorul lui, devenind astfel *robul patimilor* sau *al instinctelor dereglate de păcat*. Preţul plătit pentru progresul tehnic a contribuit la secătuirea forţei spirituale din fiinţa omului.

Iată însă că *reacţia* faţă de această tendinţă *de dezintegrare* a relaţiei dintre Dumnezeu, om şi cosmos, a venit tocmai de acolo de unde ne aşteptam mai puţin, adică din partea fizicii fundamentale sau cuantice. Din momentul în care a

---

[7] *Nouveau Catechisme de l'Eglise Catholique*, Ed. Mane, Paris, 1993, p. 300.

[8] Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Teologie şi Cultură*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1993, p. 119.

pătruns în lumea subatomică, această nouă ştiinţă a descoperit un lucru de o importanţă considerabilă pentru teologia creştină în general şi pentru cea ortodoxă în special, și anume că în lumea microcosmosului nu există nimic *în sine*, ci totul se află *în relaţie internă reciprocă*.

Iată ce spune unul dintre reprezentanţii de seamă ai noii ştiinţe: „Evenimentele individuale nu au totdeauna o cauză bine definită, fiindcă producerea lor este determinată de dinamica întregului sistem atomic. În timp ce în fizica clasică proprietăţile şi comportarea părţilor le determină pe cele ale întregului, în fizica cuantică lucrurile se schimbă, fiindcă întregul determină partea şi influenţa conexiunilor globale devine din ce în ce mai importantă şi separarea părţii de întreg devine tot mai dificilă”[9].

Pornind de la această realitate, unii dintre cei mai de seamă fizicieni devin metafizicieni şi ajung la concluzia că „o ordine implicită, foarte profundă şi invizibilă, lucrează dedesubtul dezordinei explicite (pe care o întâlnim la tot pasul). Natura modelează direct în haos formele complicate şi superior organizate ale viului.

La originea creaţiei nu există evenimente întâmplătoare, nu există hazard, ci *o ordine cu mult superioară* tutror celor pe care noi le putem imagina: ordinea supremă care reglează constantele fizice, condiţiile iniţiale, comportamentul atomilor şi viaţa stelelor.

Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo, eternă şi necesară, în spatele fenomenelor foarte

---

[9] Fritjof Capra, *Taofizica. O paralelă între fizica modernă și mistica orientală*, Editura Tehnică, București, 1999, p. 234.

sus, desupra universului, dar prezentă în fiecare particulă”[10].

Dar ceea ce este interesant şi providenţial în această nouă gândire ştiinţifică, constă în faptul că ea vine să confirme *reconstrucţia cosmologică* întreprinsă de Sfântul Atanasie cel Mare, la vremea sa, pentru a face accesibilă, din punct de vedere cultural şi filosofic, întruparea Logosului.

Aceeaşi corelaţie, de care vorbesc fizicienii contemporani, o descoperim în scrierile ilustrului Părinte al Bisericii universale, în secolul al IV-lea.

Iată ce ne spune: „Deci Însuși Cuvântul atotputernic, atotdesăvârşit şi sfânt al Tatălui, sălăşluindu-Se și întinzând puterile Lui în toate și pretutindeni și luminând toate cele văzute și nevăzute, *le ține și le strânge, nelăsând nimic gol* de puterea Lui, ci dându-le viaţă tuturor și păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte...Precum un cântăreţ, combinând și împreunând sunetele joase cu cele înalte și cu cele medii, alcătuieşte o unică melodie, așa și înțelepciunea lui Dumnezeu, purtând universul ca pe o liră și împreunând cele din aer cu cele de pe pământ și pe cele din cer cu cele din aer și unind întregurile cu părţile și cârmuindu-le pe toate cu porunca și voia Sa, alcătuieşte *o singură lume* și *o unică rânduială frumoasă și armonioasă* a ei, El Însuși rămânând nemişcat, dar mişcându-le pe toate, prin crearea și orânduirea lor, după bună-voirea Tatălui”[11].

Omul nu a fost creat ca să vorbească cu sine însuși și să se secularizeze, ci să fie *partener de dialog* al Creatorului său și *inel de legătură* între

---

[10] Jean Guitton, *Dumnezeu și Ştiința*, Ed. Harisma, Bucureşti, 1992, p. 57.

[11] Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt către elini*, în col. *Părinți și Scriitori bisericești*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 35.

Dumnezeu şi lume, cu rădăcini adânc înfipte în realitatea cosmică dar şi în cea treimică, ca să transfigureze creaţia în Hristos.

În această viziune teologică, lumea nu mai rămâne *închisă* în ea însăşi, ci deschisă transcendentului, cu toate consecinţele care decurg de aici, după cum vom vedea mai jos.

Această coeziune a întregii creaţii în Hristos a fost strălucit pusă în evidenţă de Sfântul Maxim Mărturisitorul sub două aspecte.

Păşind pe calea bătătorită de Sfântul Atanasie cel Mare, el subliniază că „raţiunile *cele multe* sunt *una* şi cea una e multe. Prin ieşirea binevoitoare, făcătoare şi susţinătoare a celui Unu la făpturi raţiunea cea una e multe, iar prin întoarcerea celor multe la originea şi la centrul lucrurilor, din care şi-au luat începuturile şi care le adună pe toate, cele multe sunt una”[12].

În gândirea Sfântului Maxim, Logosul divin se înfăţişează *ca centru de diversificare* şi *unificare* a raţiunilor tuturor lucrurilor văzute şi nevăzute.

Dacă universul văzut şi nevăzut îşi păstrează coeziunea lui, aceasta se datorează *legăturii dinamice* dintre Logos şi creaţie, prin lucrarea Duhului Sfânt, după bunăvoinţa Tatălui.

Astfel se explică şi *motivul* pentru care mântuirea realizată de Hristos, ca Logos întrupat, are *dimensiune cosmică*.

Dacă lumea a fost zidită de Tatăl, prin Logos, în Duhul Sfânt, atunci Logosul n-a venit ca să mântuiască *o parte* din creaţie, ci *întreaga creaţie* dobândeşte caracterul unei adevărate Liturghii cosmice. Creaţia îşi dobândeşte astfel fundamentul

---

[12] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua 42*, în PG XCI, col. 1345 C.

ei spiritual, care se află la baza corelației dintre Dumnezeu și om, în Hristos.

Pe de altă parte, Sfântul Maxim Mărturisitorul surprinde, pe lângă *legatura verticală* a creației cu Logosul divin, și *perspectiva istorică* sau *orizontală* a Logosului în creație.

Iată ce ne spune, din acest punct de vedere: „Cel ce a dat ființă întregii zidiri văzute și nevăzute numai cu puterea voinței Lui, a avut înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, *un plan* prea bun și negrăit în legătura cu ea. Iar aceasta a fost ca să se împreune El însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată, într-un ipostas și să unească cu Sine, în chip neschimbat, firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a știut, iar pe om să-l facă dumnezeu prin unirea cu Sine. În acest scop, El a împărțit veacurile cu înțelepciune, rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care S-a făcut om, iar pe altele pentru lucrarea prin care îl face pe om „dumnezeu". „Dacă Domnul Iisus Hristos este *începutul*, *mijlocul* și *sfârșitul* veacurilor trecute, prezente și viitoare, pe drept cuvânt putem spune că *a ajuns la noi*, în virtualitatea credinței, *sfârșitul veacurilor* destinate îndumnezeirii celor vrednici, care actual se face arătat, după har, în viitor"[13].

În cuprinsul textelor de mai sus, Sfântul Maxim pune în relief sensul creației și al omului și misiunea profetică a Bisericii în istorie.

Pentru a înțelege *valoarea capitală* pe care o conferă astfel dimensiunii istorice a mântuirii în Hristos, trebuie să purcedem la o comparație între modul în care este concepută istoria în cadrul lumii

---

[13] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în Filocalie, Ed. Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 69.

dominate de sisteme panteiste și cel al lumii creştine.

În lumea sistemelor panteiste, fie religioase, fie filosofice – dintre care unele supravieţuiesc până azi –, nu se vorbeşte nici de creaţia lumii, nici de eshatologia ei, fiindcă lumea este *tot atât de veșnică* ca și Divinitatea, cu care se confundă. Istoria lumii are caracter circular și este dominată de *mitul veșnicei reîntoarceri*, care ridică obstacole de netrecut în calea progresului uman.

Chiar și marele Platon a rămas tributar unei astfel de concepţii, atunci când declara că de la natură unii sunt destinaţi să fie *stăpâni* și alţii *sclavi*. În concepţia panteistă, omul era destinat să se scufunde și să se depersonalizeze în masa anonimă sau colectivistă a „Marelui Tot”.

Lucurile se prezintă cu totul altfel în Creştinism, fiindcă Hristos *a schimbat* sensul istoriei și destinul omenirii.

Prin întreaga Sa operă de răscumpărare, prin întruparea, jertfa, învierea, înălţarea și șederea Sa la dreapta Tatălui, pe scaunul slavei cerești, cu umanitatea Sa perfect îndumnezeită, Hristos a transformat *istoria ciclică* a lumii în *istorie liniară*.

Lumea și omul nu mai sunt destinaţi să se scufunde în realitatea impersonală a „Marelui Tot”, ci să își afle împlinirea lor ultimă, atunci când va veniun *cer nou* și un *pământ nou*, la Parusia Domnului, în Împărăţia lui Dumnezeu în Treime, Care va fi totul în toate[14].

---

[14] Dumnezeu l-a zidit pe om din pământ și după chipul Său, ca să fie în același timp sinteză a întregului univers, microcosmos, și să aibe în el puterea necreată a Treimii, ca să fie *microcosmos* și *microteos*, cu rădăcinile lui adânc ancorate în realitatea treimică și cea cosmică, ca să înveșnicească lumea prin suflarea de viață primită de la Creatorul Său. Secularizarea sau autonomizarea omului și a

Cerul și pământul creat de Dumnezeu, la începutul vremii, după cuvântul Genezei, este menit să devină *cer nou* şi *pământ nou*, la sfârşitul vremii, în Hristos. În virtutea lucrării sinergice dintre Hristos și Biserică, care începe aici și se va termina dincolo, lumea a încetat să mai rămână *încremenită* în structuri sociale neschimbate de milenii, ci cunoaște epoci culturale succesive, antică, medievală, modernă sau contemporană, care au contribuit fiecare, în felul ei, la progresul lumii în care trăim. De la sclavagism s-a ajuns la democrație și de la sclavul lipsit de orice drepturi, s-a ajuns la depturile omului de astăzi.

Dacă Biserica *s-ar moderniza*, ar însemna *să se scufunde* în materialitatea acestei lumi și *să piardă* sensul istoriei. Rolul Bisericii nu este acela de a sta *la coada* societății, ci de *a fi lumină a lumii* în Hristos.

Desigur, istoria lumii nu se va încheia cu epoca în care trăim, fiindcă până la sfârșitul vremii, până la *cerul nou* și *pământul nou* al Apocalipsei, vor exista și alte epoci.

Dar nu trebuie să ne închipuim că progresul omenirii va fi mereu ascendent. Hristos ne-a avertizat că pe măsura ce lumea înaintează spre transfigurarea ei apocaliptică, se va înteţi lupta dintre forţele întunericului și cele ale luminii, că iubirea se va împuţina, iar ura va spori, că vom avea necazuri în lume și că mulţi se vor rătăci de la dreapta credinţă.

Există chiar astăzi o lume care nu se mai consideră *lume creștină*, ci *lume secularizată* și

---

cosmosului *distrug* sensul existenţei umane, fiindcă omul şi creaţia *nu mai aspiră* să ajungă *la mărirea* fiilor lui Dumnezeu, ca plenitudine a vieţii, ci sunt obligaţi să facă *experiența plină de spaimă* a neantului.

*emancipată*, care tinde *să elimine* Biserica din societate, aşa cum am văzut mai sus.

Omul socoteşte că nu mai are nevoie de Biserică, fiindcă se poate mântui şi prin cultură. Cultura are funcţie *soteriologică* pentru omul secularizat. Dar cu toţii trebuie să ştim că fără Hristos şi fără Biserică, lumea şi omul nu are altă alternativă decât nefiinţa „Marelui Tot”.

Nu este de mirare dacă se spune astăzi despre *cel decedat* că *a trecut în nefiinţă*. Omul secularizat a uitat că Scriptura începe cu crearea cerului şi a pământului prin Logosul creator, că ea continuă cu restaurarea cerului şi a pământului în Logosul mântuitor şi se încununează cu cerul şi pământul nou al Logosului biruitor, Care va veni la sfârşitul veacurilor, în strălucirea slavei Sale dumnezeieşti, să îi învieze pe toţi şi să judece lumea.

Dar Hristos nu ne-a lăsat să fim *dominaţi* de o viziune pesimistă a istoriei, ci ne-a îndemnat *să nu ne pierdem curajul*, fiindcă El *a biruit* lumea.

Într-o lume în care omul a rămas fără rădăcini pământeşti şi cereşti, misiunea noastră nu este cea de a ne orienta numai către cer, uitând de pământ şi nici numai către pământ, uitând de cer, ci către cerul şi pământul nedespărţit al Împărăţiei lui Dumnezeu.

Unii dintre creştinii noştri ortodocşi vor să fie ucenici ai Sfântului Grigore Palama, fiindcă acesta pune accentul pe *dimensiunea verticală* sau *spirituală* a vieţii în Hristos, în timp ce alţii vor să rămână partizanii Sfântului Nicolae Cabasila, care se preocupă de *dimensiunea orizontală* sau *istorică* a urmării lui Hristos.

În realitate, noi trebuie să rămânem *ucenicii* celor doi, fiindcă *viaţa* în Hristios şi *urmarea* lui

Hristos sunt căile transfigurării noastre personale (ca prefacere a patimilor în virtuţi) şi ale mediului social (ca luptă pentru instaurarea dreptăţii dintre oameni), care ne permit să înaintăm, în Hristos, spre comuniunea de viaţă veşnică a Prea Sfintei Treimi și spre realitatea esahtologică a cerului și a pământului nou.

După cuvântul Sfântului Maxim Mărturisitorul, Hristos este începutul, mijlocul şi sfârşitul veacurilor prezente și viitoare și prin El sfârșitul veacurilor a ajuns la noi. Iar aceasta nu înseamnă altceva decât că Biserica, în virtutea centralităţii lui Hristos, este *spaţiul teandric* în care credincioşii fac experienţa virtuală a lumii noi, a transfigurării şi a comuniunii, care va deveni realitate actuală la venirea din urmă a Domnului.

Într-o lume dezorientată, a omului care a rămas fără rădăcini, binecuvântarea treimică a Împărăţiei lui Dumnezeu, de la începtul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur sau a Sfântului Vasile cel Mare, trebuie să trezească în noi *conștiința misiunii eshatologice* a Bisericii, pentru ca Biserica, trecând cu credincioşii ei prin orânduirile acestei lumi, să nu rămână prizoniera vreuneia dintre ele, ci să înainteze cu creaţia spre ţinta ei finală, atunci când Dumnezeu va fi totul în toate și să avem răspuns bun la înfricoșata judecată a lui Hristos, la parusia Domnului.

Sensul vieţii noastre se descoperă numai atunci când ne descoperim rădăcinile noastre adânc înfipte în realitatea treimică și cea cosmică, în Hristos, care rămâne *inima de foc* a Revelaţiei divine cuprinse în Scriptură și Tradiţie. Tradiţia care ne transmite de-a lungul veacurilor imaginea

adevărată a Domnului Iisus Hristos ca *Pantocrator* și *Mântuitor cosmic*.

# Familia în cultura secularizată

## I

Cartea Genezei ne spune că Dumnezeu a creat pe Eva din coasta lui Adam, ca omul să nu fie singur. Multă vreme acestă relatarea biblică a fost considerată ca neverosimilă și plasată în rândul creațiilor mitologice.

Iată însă că veracitatea acestei relatări biblice a fost confirmată de știința contemproană, care atestă, prin procedeul genetic al clonării, că Dumnezeu a putut crea pe Eva din ființa lui Adam.

Există însă o diferență fundamentală între lucrarea lui Dumnezeu care a zidit-o pe Eva din coasta lui Adam, și cea a procedeului genetic practicat de om. În timp ce prin clonare, omul poate produce numai copii ale ființei originale, lipsite de identitate proprie, Dumnezeu a creat-o pe Eva ca o ființă cu propria ei identitate și personalitate, opusă lui Adam, ca să se poată întregi reciproc.

Nici Dumnezeu nu e o singură persoană, căci în aceast caz n-ar exista iubire adevărată. Dumnezeul creștin este Dumnezeul iubirii și al comuniunii treimice. Și nici omul n-ar fi cu adevărat *chipul* lui Dumnezeu, dacă ar rămne *o monadă* închisă în ea însăși, fără să reflecte comuniunea specifică Creatorului său[15].

Aceast este motivul principal pentru care Dumnezeu a zis: „nu e bine ca omul să fie singur” (Geneză 2, 18) și a creat-o pe Eva din Adam, ca să-i ferească de singurătate.

---

[15] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 130.

„Bărbat şi femeie i-a făcut  şi i-a binecuvântat; şi a chemat numele lui *om* (Adam), în ziua în care i-a făcut pe ei” (Geneză 5, 2).

Omul este o unitate completă, pentru că unitatea se realizează în dualitatea personală neuniformă, ci complimentară dintre bărbat şi femeie.

„Şi a făcut Dumnezeu pe om, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el, bărbat şi femeie i-a făcut pe ei” (Geneză 1, 27).

Sau, după cum spune Sfântul Chiril al Alexandriei, „Dumnezeu a creat *coexistenţa*”[16].

Căsătoria, ca legătură naturală pe viaţă dintre un bărbat şi femeie, se întemeiază pe faptul că barbatul şi femeia alcătuiesc numai împreună *unitatea completă* sau *familia*.

Această învăţătură de credinţă biblică a fost restaurată de Mântuitorul Iisus Hristos, zicând:

„Fiindcă Moise, după învârtoşarea inimilor voastre, v-a dat voie să vă lăsaţi femeile voastre; dar la început n-a fost aşa. Ci Eu vă zic vouă: Oricine va lăsa pe femeia sa – nu pentru desfrânare – şi se va însura cu alta, preacurveşte şi cine s-a însurat cu cea lăsată, preacurveşte” (Matei 19, 8-9). „Ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă” (Matei 19, 4-6).

Această  învăţătura de credinţă a găsit un profund ecou în cuprinsul culturii răsăritene  şi a exercitat o influenţă profundă în rândurile credincioşilor ortodocşi.

De altfel chiar Papa Ioan Paul al II-lea declara, în scrisoarea sa pastorală, cunoscută sub numele  de „Orientale lumen”, că Bisericile răsăritene au avut calitatea să dea naştere unor *culturi specifice* popoa-

---

[16] În PG 62, col. 135.

relor pe care le-au păstorit, constituind astfel *un model de urmat* până astăzi[17].

Această cultură, cu rădăcinile ei adânc înfipte în teologia și spiritualitatea bizantină, din epoca de aur a gândirii patristice, a fost preluată și adâncită în contextul realităţilor noastre românești, de numeroși ierarhi, scriitori, poeţi, artiști și renumiţi teologi. Șirul lor neîntrerupt începe cu Dionisie Exiguul și cu Ioan Cassian, continuă cu Neagoe Basarab și învăţătura adresată fiului său Teodosie, prima carte de veritabilă spiritualitate și teologie românească, pentru ca să-și atingă culmea în opera monumentală a Părintelui Dumitru Stăniloae.

Într-o lume în care omul este supus procesului de dezintegrare, iluștrii noștri înaintași, în frunte cu Dumitru Stăniloae, vorbesc de *restaurarea* omului în Hristos și de *sensul profund religios* și *spiritual* al familiei. În cuprinsul acestui tezaur de gândire și de vieţuire autentic creştină, descoperim *trei aspecte profunde* ale sensului spiritual al familiei.

Mai întâi, cultura ortodoxă arată că familia reflectă în constituţia ei misterul Sfintei Treimi. După cuvântul Mântuitorului care a spus că „Tatăl și cu Mine una suntem” (Ioan 14, 9). În chip asemănător, bărbatul și femeia, prin căsătoria lor, alcătuiesc o singură fiinţă, în lumina Sfintei Treimi.

Dar așa cum Tatăl și cu Fiul rămân două persoane distincte, deși se împărtășesc din aceeași unitate a fiinţei divine, tot astfel bărbatul și femeia alcătuiesc prin căsătorie, în mod asemănător, o singură fiinţă, rămânând totuși doi. Prin căsătorie, familia caută să depășească divizarea naturii după persoane, în Duhul Sfânt, ca să adâncească astfel

[17] Papa Ioan Paul al II-lea, *Orientale lumen. Scrisoare pastorală*, Paris, 1995, p. 11.

comuniunea dintre membrii ei, după chipul mai presus de fire al Treimii.

Cultura răsăriteană a reuşit să păstreze în mintea şi inima omului credinţa că familia nu are numai un fundament *natural*, ci că taina ei se descoperă *în comuniunea* mai presus de fire a Sfintei Treimi. Prin energiile necreate, cultura răsăriteană a depăşit procesul de secularizare, care orientează omul unilateral spre realităţile lumii pământeşi şi a înfăţişat familia nu numai ca *fenomen natural*, ci şi *cu fundament spiritual trinitar*.

De aceea, Taina Cununiei începe cu invocarea Sfintei Treimi şi se încheie cu binecuvântarea mirilor în numele Sfintei Treimi: „Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, Treimea cea întru tot sfântă şi de o fiinţă şi începătoare de viaţă, *să vă binecuvinteze* pe voi. Să vă dea viaţă îndelungată, naştere de prunci buni, spor în viaţă şi credinţă. Să vă umple de bunătăţile cele pământeşti şi să vă învrednicească de desfătarea bunătăţilor celor făgăduite".

Apoi, un alt fundament al familiei îl constituie *Biserica*, în Hristos. Fiindcă atât familia cât şi Biserica presupun *unitatea* trupului, dar şi *identitatea specifică* a persoanelor, după chipul lui Dumnezeu în Treime.

În lumina comuniunii treimice, *familia* constituie *Biserica cea mică*, în timp ce *Biserica* constituie *familia cea mare*. Atâta timp cât privim căsătoria sau familia numai în perspectiva celor care se căsătoresc, şi nu o raportăm, în Treime, la Biserica întreagă şi la societatea întreagă, nu vom înţelege că familia poartă în ea taina iubirii dumnezeieşti. Se poate spune astfel că familia constituie atât *elementul de legătură* din Biserică şi

societate, dar şi *mijlocul* prin care Biserica poate contribui la coeziunea şi sănătatea societăţii. Deşi nu se dizolvă  în organismul social sau bisericesc, celula familiei trebuie să fie într-o comunicare cu celelalte celule prin „sângele lor comun”, prin copii.

Cultura răsăriteană nu a confundat Biserica cu societatea, dar nici nu a separat Biserica de societate, fiindcă scopul ei nu a fost de *a domina* societatea, ci de a contribui *la transfigurarea* societăţii prin familie în vederea relaţiilor de comuniune şi omenie.

Cultura răsăriteană rămâne destul *de realistă* cu privire la familie sau cununie. Ea nu dispreţuieşte *trebuinţa unirii trupeşti* între bărbat şi femeie, fiindcă rugăciunile de la Cununie vorbesc cât se poate de explicit despre aceasta. Pornind de la afirmaţia Sfântului Apostol Pavel, care sfătuieşte bărbatul sau femeia, care nu se poate înfrâna, că este mai bine să se căsătorească, decât să ardă” (1 Corinteni 7, 9), culturea răsăriteană consideră, în lumina spiritualităţii revelate, că pofta trupească devine *un păcat* numai atunci când este satisfăcută în afara familiei şi a căstoriei dintre bărbat şi femeie. Cel care se uită la o femeie din afara căsătoriei, o vede pe acesta ca un obiect carnal de plăcere epidermică.

Satisfacerea poftei trupeşti în cadrul casătoriei contribuie la sporirea iubirii şi unirii dintre soţi, la sănătatea familiei. În Taina Cununiei, preotul se roagă lui Dumnezeu ca „să arate nunta mirilor cinstită şi să păzească patul lor neîntinat; să-i ajute să-şi petreacă viaţa lor fără prihană şi să ajungă la bătrâneţe cu inima curată, împlinid poruncile lui Dumnezeu”. Numai căsătoria şi familia ridică legătura dintre bărbat şi femeie  la  o prietenie

adâncă și curată, și la responsabilitate practică reciprocă, în care fiecare este dator *să se angajeze deplin*.

În cele din urmă, cultura răsăriteană consideră că familia are și *un fundament creațional* sau *natural*, potrivit voinții divine, care a făcut pe om bărbat și femeie, ca să viețuiască împreună, să se înmulțească și să stăpânească creația și toate câte se aflå în ea. Dar această baza naturală a familiei nu este niciodată *separată* de cea supranaturală, de harul divin, menit să contribuie la susținerea ei. Iar când unul dintre soți a comis adulterul, nesocotind harul și  legătura iubirii reciproce, atunci se admite divorțul și o nouă căsătorie.

Dar Biserica nu admite *mai mult de trei* căsătorii, iar ceremonialul celei de a doua și a treia cununii este însoțit de pocăință și de oprirea de la Împărtășanie timp de doi ani. Unitatea dintre bărbat și femeie nu este numai *o unitate fiziologică*, ci și *spirituală*, o unitate prin iubire, care sporește prin nașterea de porunci și prin responsabilitatea față de lume, după porunca dată de Dumnezeu primilor oameni.

Copiii născuți și crescuți după voia lui Dumnezeu  sporesc  comuniunea dintre soți și deschid familia spre societate, fiindcă familia are nevoie de societate pentru educarea și pregătirea  profesională a copiilor ei.

*Punerea cununiilor* pe capetele mirilor arată că aceștia, cu ajutorul lui Dumnezeu, *au ieșit* de sub ocrotirea și grija părinților, au primit *răspunderea* pentru propria lor viață, răspunderea unuia pentru altul, răspunderea comună pentru familia lor și pentru viitorii lor copii. Omul nu e *întreg* până ce nu a ajuns *să primească* acestă răspundere pentru

sine şi pentru alţii. Dacă omul a fost adus la existenţă de Dumnezeu ca „împărat al creaţiei”, el realizează această demnitate, în mod concret, prin asumarea responsabilităţilor legate de familie, în care sunt implicate responsabilităţile pentru viaţa socială, pentru cea a lumii și a creaţiei în general[18]. Familia este *un câștig* pentru întreaga creaţie.

În virtutea unei istorii de două ori milenară, cultura răsăriteană cunoaște că familia este amenințată de numeroase primejdii, care vin din interiorul sau din exteriorul ei, adică de adulter, divorţ, păcate împotriva firii, abandonul copiilor și de la mediul social insalubru, care subminează viaţa și existenţa ei. De aceea, în Taina Cununiei se conferă mirilor *un har* și *un ajutor* al lui Dumnezeu ca să poată face faţă încercărilor pe care viaţa le ridică înaintea lor.

Dar acest har lucrează numai acolo unde familia, soţii, fac prin unire sufletească unirea lor trupească. Putem spune astfel că trăinicia familei, în vâltoarea vieţii, provine din faptul că este văzută atât în lumina realităţilor naturale, dar și a celor supranaturale, care își au temeiul lor în constituţia teandrică a lui Hristos și a Bisericii. Acesta este motivul principal pentru care Apostolul neamurilor spune că *mare* este *Taina Cununiei* în Hristos și în Biserică. Dar legătura dintre Hristos și Biserică mai arată că Taina Cununiei oglindește în ea taina iubirii treimice mai presus de fire.

II

Pe lângă cultura răsăriteană, bazată pe sinteza dintre natural și supranatural, în Hristos ca Dum-

---

[18] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. cit., p. 133.

nezeu şi om, există şi o cultura secularizată, care şi-a făcut apariţia în secolul al XVIII-lea, cunoscut ca „Secolul luminilor”, care orientează omul unilateral spre lumea realităţilor naturale, în detrimentul celor supranaturale.

Datorită acestei *rupturi* dintre natural şi supranatural, familia creştină şi-a pierdut sensul profund al comuniunii ei spirituale în Hristos şi Biserică, pentru a se transforma într-o instituţie naturală, care se dezintegrează uşor. Lipsită de suportul ei transcendent, familia a rămas, în lumea secularizată, *o entitate autonomă*, care socoteşte că poate exista prin ea însăşi, fără ajutorul lui Dumnezeu.

Părintele Stăniloae spune că păcatul principal al familiei de azi nu este înainte de toate *divorţul*, lipsa de „acomodare” sau „sălbăticia spirituală”, aşa cum se consideră adesea, ci *autoadorarea familiei* ca entitate închisă în ea însăşi, refuzul de a vedea familia orientată spre Împărăţia lui Dumnezeu.

Există o pornire de a face „totul pentru familie, dacă trebuie, chiar şi a fura”.

Este adevărat că familia concepută doar pe baze naturale şi autonome are şi anumite aspecte pozitive. Ea a accelerat procesul de responsabilizare al membrilor ei, a aprofundat intuiţiile lor afective, a favorizat apariţia unor proiecte autonome de viaţă, a promovat grija faţă de copil şi a asigurat anumite avantaje de ordin economic[19].

Dar o familie autonomă, concepută pe baze pur naturale şi individuale, rămâne expusă dezintegrării din partea unor factori exteriori sau interiori. Din rândul acestora amintim solitudinea

---

[19] A. Valsecchi, *Famiglia*, în *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Edizioni Paoline, 1987, p. 394.

soţilor, absorbiţi exagerat de îndatoririle lor familiale şi lipsiţi de ajutor spiritual în faţa crizelor afective care îi confruntă; criza dintre generaţii care desparte copiii de părinţi, fiindcă lipseşte liantul spiritual care *îi leagă* pe cei vârstnici de cei tineri sau agresivitatea şi violenţa care determină părinţii şi copiii să se molesteze cu sălbăticie şi chiar să se extermine reciproc. Dar mai presus de toate, cauza principală care subminează familia în societatea secularizată, constă în căutarea cu orice preţ a plăcerii carnale, în detrimentul preocupărilor spirituale mai înalte.

Însă familia autonomă a fost subminată mai profund de două tendințe care și-au făcut apariţia în peisajul culturii secularizate.

Mai întâi este vorba despre *contestarea autorității părintelui* (a tatălui) în cadrul familiei, datorită îndatoririlor lui zilnice. Ținut departe de familie, de o activitate stereotipă, valabilă atât pentru muncitori cât și pentru intelectuali, tatăl a încetat să mai consituie pentru copii *un model vrednic de urmat*.

Ruptura dintre activitatea mamei, care a fost obligată să se dedice cu exculsivitate treburilor casnice și cea a tatălui, care s-a dedicat tot exclusiv activității lui profesionale, a dus inevitabil la criza familiei ca nucleu izolat, compensatoriu și autoritar[20].

Apoi este vorba de *emanciparea femeii*, care nu are în vedere numai *paritatea* dintre sexe, pe deplin legitimă, ci și faptul că ea caută *să depășească* rolul sponsal și matrimonial, conferit femeii în trecut, și să se integreze în mediul social. Desigur, pe această cale, bărbatul întâlneşte femeia

---

[20] Idem, p. 395.

nu numai ca *soție*, în spațiul casnic, ci și ca *tovarășă de viață* în nenumărate ocazii social recunoscute. Activitatea extradomestică a femeii constituie un instrument prețios care conferă intregrării conjugale noi dimensiuni pozitive.

Dar nu este mai puțin adevărat că activitatea extradomestică a femeii, care favorizează afirmarea autonomă a femeii, dezvoltă adesea, în rândul multor femei, revolta împotriva matrimoniului[21].

Suntem pentru emanciparera femeii, dar o emancipare bazată pe criterii individuliste se întoarce împotriva familiei, fiindcă fiecare membru al familiei așază interesele lui individuale deasupra celor familiale și duce o viață independentă de cea a familiei.

În societatea secularizată, interesele individuale dobândesc o asemena importanță, încât și copiii sunt considerați adesea ca *o piedică* în calea satisfacerii lor, iar scăderea natalității nu mai constituie o surpriză. Nu este de mirare dacă divorțul, avortul, sodomia, drogurile sau conflictul dintre generații, ca și multe altele, sunt considerate ca expresii *ale libertății depline* de care trebuie să se bucure orice membru al familiei.

Mai mult chiar, omul secularizat caută să înlocuiască legile lui Dumnezeu cu legile lui proprii.

Schelling spunea că omul prometeic nu voiește *să recunoască* legile naturale care vin de la Dumnezeu, ci caută să se transforme el însuși în *legiuitorul* naturii[22].

Așa se explică apariția unor *modele alternative* ale familiei, care nu mai țin seama nici de legea lui

---

[21] Idem, p. 396.

[22] Waler Kasper, *L'Assoluto bella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Milano, 1986, p. 370.

Dumnezeu şi nici de legea naturală. Fie că este vorba de *familii consensuale* sau de *familii monoparentale*, fie că este vorba de *cupluri de acelaşi sex*, toate acestea sunt modele alternative ale familiei, care au început să fie recunoscute ca *legale*, în timp ce *castitatea* sau *votul monahal* sunt coborâte în rândul *manifestărilor nefireşti*[23].

O astfel de familie nu mai este înţeleasă *spre slava* lui Dumnezeu, ci ca rezultat al unei libertăţi, care nu mai poate face distincţie clară între bine şi rău.

III

În lumina experienţei de două ori milenară a Bisericii Ortodoxe, putem spune că atâta vreme cât cultura lumii contempornae nu va depăşi *ruptura* dintre realitatea naturală şi cea supranaturală a lumii, în lumina lui Hristos, ca *inel de legătură* între cele cereşti și cele pământești, în virtutea dumnezeirii şi a omenităţii Sale, familia nu va putea să-și descopere adevărata ei *unitate spirituală*.

Din această cauză, ea va fi obligată să vieţuiască într-o stare de *ambiguitate păgubitoare* pentru Biserică şi societate.

O rază de speranţă, pentru depășirea rupturii dintre cele văzute şi cele nevăzute, a început să apară de acolo de unde ne aşteptam mai puţin, din partea marilor savanţi ai lumii, ca Einstein, Maxwell sau David Bohm, care au ajuns la concluzia că *în spatele* întregului univers văzut şi nevăzut există o *ordine imanentă*, care le ţine pe toate împreună, cu toată dezordinea pe care o întâlneşti

---

[23] A.Valsecchi, op. cit., p. 398.

la tot pasul. Ei au intuit că în spatele universului „există o ordine implicită, foarte profundă și invizibilă, care lucrează dedesubtul  dezordinei explicite, ce se manifestă cu atâta generozitate. La originea creației nu există evenimente întâmplătoare, nu există hazard, ci o ordine cu mult superioară tuturor celor pe care le putem să ni le imaginăm: ordinea supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor.

Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ea (ordinea) se află acolo eternă și necesară, în spatele fenomenelor foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă”[24].

Einstein spune că „Dumnezeu nu joacă la zaruri”. Ordinea  interioară a universului la care neam referit mai sus, consituie dovada că știința a început *să bată* la porțile transcendenței și să depășească *ruptura artificală* dintre cer și pământ.

Este însă remarcabil că noua viziune despre univers a iluștrilor fizicieni contemporani, vine să confirme *reconstrucția cosmologică* întreprinsă de Sfântul Atanasie cel Mare, la vrema sa, în veacul al IV-lea, ca să depășească opoziția dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă, în lumina lui Hristos ca Logos creator și Cuvânt  al Tatălui.

„Căci Cuvântul Tatălui”, spunea Sfântul Atanasie cel Mare, „sălășluindu-Se și întinzând puterile Lui în toate și pretutindeni și luminând toate cele văzute și nevăzute, le ține și le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui; păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte, alcătuiește o

---

[24] Jean Guitton, *Dumnezeu și Știința*, Ed. Harisma, București, 1992, p. 57.

singură lume și o unică rânduială frumoasă și armonioasă a ei, El Însuși rămânând nemişcat, dar mişcându-le pe toate, după bunăvoirea Tatălui”[25]. În această grandioasă perspectivă revelaţională, Sfântul Atanasie a pus în evidenţă atât *comuniunea* dintre cer și pământ în Hristos, adică dintre lumea naturală și cea supranaturală, dar și *comuniunea* Tatălui cu Fiul, care se află la temelia Bisericii și a întregii creaţii, sesizată de cunoscuţii fizicieni ai lumii de azi, cu implicaţii profunde pentru viaţa de comuniune. Știinţa care părea, în trecut, *să-l îndepărteze* pe om de Dumnezeu caută acum, dimpotrivă, să-l apropie de Dumnezeu[26], spune un teolog catolic.

Desigur, va trebui să mai treacă ceva vreme până când descoperirile savanţilor vor pătrunde în sfera mai largă a culturii contemporane. Dar ele se vor impune în mod treptat, fiindcă este pentru prima dată când revelaţia naturală se întâlneşte cu cea supranaturală, ca să pună împreună în evidenţă importanţa ideii de ordine și de comuniune care se află la baza întregii zidiri și care are o importanţă atât de decisivă pentru sănătatea și viitorul familiei, ca și pentru viitoarea construcţie europeană.

Dar ordinea armonioasă a cosmosului văzut și nevăzut, de care vorbeşte Sfântul Atanasie cel Mare, are o importanţă particulară pentru cultura ortodoxă, fiindcă pune în evidenţă *rolul extraordinar* și *direct* pe care Hristos Însuși îl are în celebrarea Cununiei și a vieţii de familie.

---

[25] Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt către elini*, Partea I, în col. *Părinţi și Scriitori bisericești*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 79.

[26] Rene Laurentin, *Dio esiste, Ecco le Prove. Le scienze erano contro, ora conducono a Lui*, Ed. Piemme, Casale Monteferrato, 1997, p. 190.

Mai întâi, Taină Cununiei nu este săvârşită, în primul rând, de preot, care rămâne *un simbol văzut* al Mântuitorului în Biserică, ci de Hristos Însuşi. De aceea, preotul Îi cere lui Hristos „să încununeze mirii cu mărire şi cu cinste".

Apoi, prezenţa lui Hristos Însuşi, în imanenţa creaţiei, ne ajută să evităm fie o abordare *pur naturală* a familiei, care poate cădea în individualism, şi se sfărâmă uşor, fiindcă uită de Dumnezeu, fie o abordare *pur supranaturală* a familiei, care duce la despotism, fiindcă uită de om şi infirmă personalitatea femeii şi a copiilor.

În Hristos, ca Dumnezeu şi om, familia se înfăţişează ca o comuniune menită să spiritualizeze relaţia dintre bărbat şi femeie, să adâncească iubirea lor reciprocă, care nu e posibilă fără înfrânarea egoismului fiecăruia.

Există Biserici care fac apel la *metode naturale* în viaţa de familie a soţilor, dar socotim că terapia spirituală a rugăciunii, ascezei şi filantropiei sunt mijloce eficace care conferă constituţiei naturale a familie dimensiunea ei spirituală în Hristos. Dacă Hristos Se desparte de familie, slăbeşte şi unitatea sau comuniunea ei.

Sau, după cum spune Părintele Stăniloae, „Hristos este Cel care săvârşeşte Taina Cununiei, dar o săvârşeşte unindu-i pe cei doi în Sine, ca să rămână astfel mijloc de unire şi comuniune între cei doi"[27]. El rămâne *garantul* fidelităţii lor, îi păstrează pe aceştia într-o adevărată unitate şi comuniune între ei şi cu Creatorul lor. Căci familia promovează *coeziunea* socială, nu indivizii.

Dar această *prezenţă* a lui Hristos arată că viaţa de familie nu are consecinţe doar pentru viaţa

---

[27] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, op. cit., p. 132.

pământească a membrilor ei, ci și pentru Împărăţia lui Dumnezeu. Hristos constituie *Stânca neclintită* care permite membrilor familiei să înfrunte valurile învolburate de pe marea vieţii şi să dobândească mântuirea lor. Drumul vieţii conjugale nu mai e un simplu *itinerariu*, ci este plasat pe axa eternităţii.

În concluzie, putem spune că într-o lume secularizată, care aşază valorile materiale deasupra celor spirituale, familia trebuie *să-și descopere* sensul ei *spiritual* și *autentic* în Hristos, ca Dumnezeu și om, ca să-și adâncească coeziunea ei interioară și să constituie factor de *progres moral* în viaţa societăţii. Iar istoria ne arată că *absenţa* valorilor spirituale a prăbușit nu numai familii, ci și imperii.

# Biserica și politica

## I

## O problemă controversată

După aproape cinci decenii de frustare, în care Biserica noastră a fost *obligată* să-şi restrângă activitatea ei la interiorul locaşurilor de cult, astăzi se depun eforturi susţinute ca Biserica să se reintegreze în viaţa socială a neamului. Cu toate că rămân încă multe de făcut, totuşi Biserica a reuşit să fie prezentă în şcoli, în orfelinate, în azile, în penitenciare, în spitale sau în armată, cautând prin întreaga ei activitate misionară să umanizeze societatea, să păstreze identitatea neamului, credinţa în popor şi unitatea lui.

Dar în cadrul acestui context nou, în care misiunea Bisericii are o dimensiune socială evidentă, se pune şi problema relaţiei dintre Biserică şi politică.

Din acest punct de vedere, există două opinii diferite. Sunt voci care cer Bisericii *să-şi asume* un rol politic în perioada dificilă economică sau socială prin care trece ţara noastră. Memoriul unor preoţi şi credincioşi ortodocşi din Maramureş, despre care am luat la cunoştinţă cu mai mult timp în urmă, constituie o dovada în acest sens.

Există cercuri care consideră că *cea mai bună soluţie politică* pentru ţara noastră, în condiţiile actuale, ar fi cea a unui ierarh ortodox care să candideze pentru postul de preşedinte al ţării.

În sprijinul acestei propuneri se invocă cazul Arhiepiscopului Makarios din Cipru, care a asumat preşedinţia acestei republici insulare în condiţii extrem de dificile. Dar este vorba de un caz de excepție de la regulile comune ale Bisericii Ortodoxe, care nu poate deveni *principiu statornic* în lumea Creştinismului răsăritean.

Două sunt motivele care pledează *împotriva* implicării politice a Bisericii Ortodoxe. Mai întâi, este vorba de cuvintele Mântuitorului Hristos, Care a delimitat clar preocupările de ordin spiritual de cele politice, cerând ucenicilor Săi „să se dea Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu" (Matei 22, 21).

Din cuprinsul Sfintelor Evanghelii aflăm că Mântuitorul nu a apelat niciodată la mijloce politice ca să rezolve problemele vremii Sale, ci numai la cele spirituale. N-a organizat mitinguri politice şi nici n-a îndemnat poporul să verse sângele asupritorilor lui, aşa cum se întâmplă în revoluţiile pământești ci, dimpotrivă, Și-a vărsat propriul Său sânge prețios și sfânt, pentru mântuirea tuturor. Și a subliniat că „n-a venit să domine lumea, ci să slujească lumea" (Matei 20, 28), fiindcă „Împărăţia Sa nu este din lumea aceasta" (Ioan 18, 36).

Al doilea obstacol major este tot atât de decisiv ca şi primul. Din momentul în care Biserica se angajează în acţiuni politice, începe să adopte inevitabil poziţii partizane, care ridică dificultăţi mari în calea misiunii pe care o are de îndeplinit fată de credincioșii ei, față de neam și față de ţară.

Rolul Bisericii nu este acela de *a se diviza* după opţiuni şi ideologii politice diferite, ci de *a lucra* pentru păstrarea *unității* neamului. Chiar noţiunea de „partid" arată că este vorba numai de o *parte*

dintr-un întreg şi nu de întregul ca atare, în timp ce rolul Bisericii are în vedere nu numai partea, ci și întregul. Rolul preotului în Biserică nu este acela de *a canaliza preferințele electorale* ale credincioșilor față de un partid sau altul, ci de *a se ruga* lui Dumnezeu, împreună cu poporul, la Sfântă Liturghie, ca „să ne iubim unii pe alții şi într-un gând să mărturisim: pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh", în vederea comuniunii generale.

Dar există şi alte voci, care cer Bisericii, în sens cu totul opus, *să nu se implice* în viața politică a societății românești, fiindcă misiunea Bisericii are caracter *spiritul* și nu *politic*.

Există o mare diferență între aceste două sfere de activitate. Dacă politica caută să asigure *progresul* societății pe cale economică, Biserica are rolul de a contribui la *desăvârșirea* credinciosilor săi pe cale spirituală. Fie că este vorba de faptul ca omul, zidit după chipul lui Dumnezeu şi menit să se înalțe la asemănate cu Creatorul său, fie că este vorba de Liturghie, unde se cere credincioșilor „să părăsească grija lumească", ca „să vadă lumina cea adevărată și să se închine nedespărțitei Treimi", toate acestea scot în relief *orientarea profund spirituală* şi *contemplativă* a Ortodoxiei, care tinde să transfigureze omul în Hristos.

În sprijinul acestei opinii există o întreagă tradiție bizantină, unde sfera politică și cea religioasă n-au fost niciodată deținute de o singură persoană, aşa cum s-a întîmplat în Imperiul Roman, sau în cel al Creştinismului apusean. Sfera politică constituia o atribuție a basileului bizantin, în timp ce sfera spirituală era de resortul patriarhului de Constantinopol. Este adevărat că după edictul de la Milan din 313, Constatin cel Mare, care venea din

imperiul roman, cu mentalitatea de „pontifex maximus”, considera că este de datoria lui *să tuteleze* Biserica şi chiar să prezideze primul Sinod Ecumenic de la Niceea din 325.

Mai mult chiar, au existat împăraţi bizantini, care au dus adesea o politică ostilă faţă de Biserica Ortodoxă, din motive politice, ca să păstreze unitatea imperiului. I-au trebuit câteva secole bune Bisericii bizantine ca să ridice o stavilă în calea imixtiunii abuzive a împăraţilor bizantini în treburile ei interne. Cu toate acestea, Biserica şi-a elaborat consecvent învăţătura ei de credinţă, păstrând nealterat adevărul de credinţă.

Cu trecerea vremii însă, Biserica bizantină fost nevoit să se ocupe cu precădere de filantropie şi să piardă sensul adevăratei ei misiuni sociale, strălucit ilustrată de Sfântul Vasile cel Mare sau Sfântul Ioan Gură de Aur, care au luptat cu un curaj extraordinar împotriva nedreptăţilor sociale din vremea lor.

După perioada de înflorire patristică, în care Biserica a luptat cu abnegaţie pentru abolirea sclaviei, fiindcă orice om este zidit după chipul lui Dumnezeu, Creştinismul a uitat de porunca Mântuitorului care îi fericeşte pe cei însetaţi şi flămânzi de dreptate, pentru a se ocupa mai mult de vindecararea rănilor provocate de nedreptatea socială, decât de remedierea nedreptaţii sociale înseşi, scăzând astfel influenţa misiunii ei profetice asupra factorilor politici.

Aceasta este tradiţia de care se prevalează până astăzi cei care consideră că Biserica nu se poate *implica* în politică şi tot această tradiţie atrage adesea critica celor care acuză Biserica că *nu vrea să se implice* mai profund în viaţa cetăţii.

II

## Viziunea istorică a Creştinismului

Dar dacă există voci care pledează pentru *implicarea* Bisericii în politică, in timp ce alte voci consideră că Biserica trebuie să se ocupe mai mult de *spiritualitate* şi *filantropie*, atunci care este *adevărata atitudine* a Bisercii faţă de politică?

Pentru a răspunde la această problemă trebuie să avem în vedere viziunea nouă despre istorie pe care a adus-o Creştinismul.

Înainte de Creştinism, popoarele lumii erau dominate de concepţia panteistă, care confunda lumea cu Divinitatea impersonală şi socotea că lumea este tot atât de eternă ca şi Divintatea.

Din cauza caracterului ei etern, istoria lumii nu avea nici început şi nici sfârşit, fiind dominată de mitul circular al veşnicei reîntoarceri, care ridica obstacole de netrecut în calea progresului ştiinţific sau social. Acolo unde există, religiile panteiste menţin societatea în cadrul aceloraşi structuri milenare de injustiţie socială, care împarte lumea în stăpâni şi sclavi.

Lucurile s-au schimbat radical odată cu apariţia Creştinismului, fiindcă în locul istoriei cu caracter circular a apărut ideea de creaţie şi istorie vectorială, care debutează cu crearea cerului şi a pământului de la creaţia lumii, de care ne vorbeşte Geneza, şi sfârşeşte cu cerul şi pământul nou de la sfârşitul veacurilor, la care se referă Apocalipsa. În această perspectivă, rolul omului, creat de Dumnezeu, a fost acela de a se înălţa cu creaţia de la starea

ei trecătoare, la starea veşnică, de comuniune deplină cu Creatorul ei, pentru a transforma pământul în Paradis ceresc. Cu toate că omul n-a reușit *să dea curs* vocației sale, din cauza căderii în păcat, totuși Dumnmezeu n-a părăsit lumea, ci a restaurat-o în Hristos, pentru ca aceasta să-și poată atinge scopul ei ultim, cerul şi pământul nou de la sfârşitul veacurilor şi Parusia Domnului.

Biserica, întemeiată în ziua Cincizecimii, este câmpul acțiunii lui Dumnezeu, care duce lumea, în luptă cu forțele potrivnice, spre cerul și pământul nou al Împărăției lui Dumnezeu.

Or această năzuință a lumii spre desăvârşirea ei eshatolgică, în Hristos şi Biserică, prin lucrarea Duhului şi bunăvoirea Tatălui, a deschis omenirii porțile progresului ei cultural. Lumea a încetat să mai fie dominată de mitul veșnicei reîntoarceri şi a început să dea curs vocației ei istorice, trecând succesiv, de la epoca antică, la cea medievală, de la cea medievală la cea modernă, şi de la cea modernă la cea contemporană, care a avut ca rezultat *transformarea* societății sclavagiste din antichitate în societatea democratică de astăzi. De la sclavul lipsit de orice drept din lumea veche, s-a ajuns să se vorbească astăzi despre *drepturile omului* din lumea contemporană.

Prin noua viziune istorică pe care a introdus-o în viața omenirii, Biserica a îndeplinit rolul de „lumină a lumii" în Hristos, stimulând progresul spiritual, economic și politic al lumii, în mod profetic. Biserica *nu face politică*, dar *poate lumina* politica cu lumina cea de sus, a lui Hristos.

Tradiția noastră românească ne oferă, din acest punct de vedere, exemplul lui Ștefan cel Mare, care, în momentele de răscruce ale domniei lui,

obişnuia să meargă la Daniil Sihastru, pentru a dobândi sprijin şi înţelepciune de la Dumnezeu.

Atâta vreme cât Biserica a rămas *credincioasă* lui Hristos şi a reflectat în viaţa ei comuniunea cea mai presus de fire a Sfintei Treimi, a influenţat politica lumii și mersul înainte al societăţii omenești. Atunci când a început însă, să devină tot mai mult *dependentă* de oameni şi de orânduirile lumeşti decât de Dumnezeu, ea a pierdut sensul misiunii ei profetice asupra lumii, iar lumea s-a depărtat de Biserică şi s-a secularizat.

Lumea contemporană a încetat să se mai considere societate creştină şi adoptă uneori legi omenești, care nu mai sunt şi legi ale lui Dumnezeu, aşa cum se întâmplă cu păcatele împotriva firii.

După cum spunea Schelling, „omul nu mai recunoaște *concretul real* așa cum a fost creat de Dumnezeu, ci caută *să plasmuiască* realitatea după chipul şi asemănarea sa”[28].

Dumnezeu nu dorește moartea păcătosului, ci îndreptarea lui (Iezechiel 18, 32; 33, 11), dar nu poate fi de acord cu păcate care reprezintă o *adevărată sfidare* la adresa Sa (Romani 1, 20).

Vina nu este numai a politicului, ci şi a unei mari părţi a Creştinătăţii, care a uitat de misiunea ei eshatologică. Hristos n-a făcut politică, dar a schimbat decisiv cursul politicii lumeşti, prin noua perspectivă istorică și eshatologică a cerului şi a pământului nou, pe care a deschis-o omenirii.

Dacă Biserica vrea să înlăture acuzaţiile că *s-ar implica* în politică sau pe cele că *se ocupă numai de contemplaţie* şi *spiritualitate*, atunci trebuie să redescopere caracterul profetic şi eshatologic al mi-

---

[28] Walter Kasper, *L'Assoluto nella storia e nella ultima filosofia di Schelling*, Milano, 1986, p. 370.

siunii ei în Hristos. Într-o lume care nu vrea să ştie decât de *valori materiale*, Biserica are misiunea să descopere lumii *sensul progresului ei spiritual*.

## III

## Misiunea profetică a Bisericii

Pentru a da curs chemării ei profetice, Biserica trebuie să aibă în vedere *realităţile concrete* ale societăţii în care trăieşte, pentru ca astfel să poată *stimula* progresul ei social sau politic.

Într-un articol consacrat „Misiunii creştinilor în vremea prefacerilor seculare”, Adolf Martin Ritter, teolog luteran, arăta că „Dumitru Popescu, în perioada în care a condus *Departamentul de studii al Conferinţei Bisericilor Europene,* considera că „în timp ce Tradiţia apuseană vrea să rămână credinciosă realităţilor pământeşti, Tradiţia răsăriteană vrea să rămână credincioasă *realităţii eshatologice,* lumii noi transfigurate în Hristos.

În virtutea acestui fapt, Tradiţia apuseană pune pe primul plan preocuparea pentru *lucrarea socială* şi *etică*, în timp ce Tradiţia răsăriteană subliniază *îndumnezeirea* sau *transfigurarea* omului şi a creaţiei în Hristos. Dar în loc de *a opune* aceste două Tradiţii între ele, trebuie *să le reconciliem*, fiindcă avem nevoie atât de *transfigurarea omului*, cât şi de *contribuţia etică în* istorie””[29]. Aceste consideraţii au o importanţă particulară, fiindcă ne

---

[29] Prof. Adolf Martin Ritter, *Der prophetische Dienst der Christen in den Zeiten sakularer Umbruche*, în „Gemeinschaft der Heilegen-Berufung unserer Kirche", Studienheft 24, EKD, 2000, p. 11.

arată că lucrarea etică și socială a Bisericii își descoperă sensul ei în perespectiva ehatologică, iar eshatologia devine *o realitate potențială* în viaţa omului și a lumii credincioase, care poate contribui la progresul societăţii.

Dacă am analiza situaţia lumii contemporane în perpectivă eshatologică, atunci am descoperi că unul dintre cele mai importante obstacole în calea misiunii eshatologice a Bisericii îl constuituie *secularizarea*. Este vorba de un proces cultural care consacră autonomia omului faţă de Dumnezeu, ca starea de *normalitate*, care îl îndepărtează mereu de Dumnezeu.

Ea este rezultul tragic al unei teologii „creştine”, care a confundat *transcendenţa* lui Dumnezu *cu absenţa Sa* din creaţie și a eliminat din creaţie Duhul lui Dumnezeu, care Se purta peste ape la facerea lumii (Geneză 1, 2).

Golită de imanenţa prezenţei lui Dumnezeu, lumea a pierdut sensul eshatologic al devenirii ei spirituale iar omul s-a angajat în cursa frenetică a progresului material fără de sfârșit, care *secătuiește* omul în sufletul lui.

Omul a dobândit victorii importante în cucerirea universului mare sau a celui mic, dar în adâncul sufletului lui el se simte *cuprins* de forţe iraţionale, pe care nu le mai poate controla și care alimentează necontenit explozia violenţei la care asistăm neputincioși. Are drepatate Mântuitorul Hristos când spune, că „nimic nu folosește omului dacă dobândește lumea, dar își pierde sufletul lui” (Matei 16, 26).

Pentru a depăși acest fenomen, Biserica trebuie să afirme *prezenţa lui Dumnezeu în creaţie*. Fiindcă Dumnezeu rămâne atât transcendent faţă

de creaţie, din cauza că este necreat, dar este prezent şi în creaţie, prin lucarea Sa necreată, pentru a conduce creaţia, pe care zidit-o şi a restaurat-o în Hristos, către scopul ei ultim.

Așa după cum soarele se află departe de pământ, dar este prezent pe pământ prin razele lui de lumină şi căldură, ca sursă de viaţă, tot astfel Dumnezeu rămâne *transcendent* faţă de creaţie, după fiinţa Sa, dar este *prezent* în imanenţa creaţiei prin razele de lumină, viaţă și iubire ale energiilor Sale necreate.

Prezenţa lui Dumnezeu în creaţie este importantă atât pentru *depăşirea autonomiei* lumii faţă de Dumnezeu, dar şi pentru a pune în relief *scopul eshatologic* al creaţiei. Căci lumea n-a fost zidită ca să fie *pângărită* de om, pentru interese meschine de putere şi supremaţie, ci ca să devină *cer nou* şi *pământ nou*, la Parusia Domnului.

Rolul misiunii profetice a Bisericii este acela de a pleda pentru *ecologie* şi *protecția* mediului natural, scoțând în evidenţă prezenţa imanentă a lui Dumnezeu în creaţia văzută. Inițiativa Patriarhiei Ecumenice în domeniul ecologiei rămâne vrednică de interes şi trebuie să îi acordăm o atenţie deosebită.

Al doilea obstacol în calea dimensiunii eshatologice a misiunii creştine îl constituie confruntarea acerbă dintre  două ideologii, una individualistă şi alta colectivistă, care rămân opuse între ele.

În lumina învăţăturii noastre despre Sfânta Treime, am putea spune că prima dintre aceste ideologii, colectivismul, scufundă omul în masa anonimă a naturii şi vorbeşte  de „masele populare”, trecând sub tăcere calitatea omului de *persoană*

zidită după chipul lui Dumnezeu. În pofida idealurilor ei de egalitate și de dreptate socială, această ideologie a fost *impusă cu forța* popoarelor din estul Europei şi ea a strivit *orice aspirație* a omului către liberate. Colectivismul nu are nimic în comun cu Creştinismul, fiindcă originile lui se descoperă în rândul sistemelor panteiste care militează pentru *depersonalizarea* omului şi pentru *scufundarea* lui în realitatea impersonală a „Marelui Tot".

A doua ideologie, individualismul, ridică omul deasupra societăţii şi face apologia profitului şi a iubirii de sine. Desigur, trebuie să recunoaştem că individualismul a dat naştere la sisteme economice mult mai eficiente decât cele colectiviste, devenind o ideologie dominantă a lumii în care trăim, fiindcă a pus accentul pe iniţiativa privată şi a asigurat progresul material şi puterea economică a celor mai dezvoltate ţări din lume.

Dar sistemele individualiste acordă mai multă importanţă valorilor materiale decât celor spirituale și se interesează mai mult de cetatea pământească decât de cea cerească, adică de economie, politică şi finanţe. Mai mult decât atât, prin faptul că aşază profitul și iubirea de sine deasupra iubirii de aproapele, sistemele individualiste au dus *la divizarea* lumii între ţări bogate, în emisfera nordică, şi ţări sărace, în emisfera sudică, ca să nu mai vorbim de cei care se îmbogaţesc peste noapte, în cursul procesului de tranziţie economică, şi de cei care nu au ce mânca. Pe cât de eficiente sunt sistemele individualiste din punct de vedere economic, pe atât de mult lasă de dorit sub aspectul protecţiei sociale.

În pespectiva eshatologică a comuniunii trinitare, care constituie baza misiunii sociale a Creştinismului, rolul Bisericii este acela de *a depăşi* individualismul sau colectivismul din viaţa socială şi personală a omului, atât prin lupta ei neîncetată pentru promovarea valorii persoanei umane, zidită după chipul lui Dumnezeu, cât şi pentru promovarea dreptăţii şi a protecţiei sociale.

Mântuitorul fericeşte atât pe cei *cu inima curată*, cât şi pe cei *flămânzi de dreptate*. Dacă vrea să contribuie la progresul societăţii omeneşti, dincolo de colectivism sau individualism, şi să rămână credincioasă misiunii ei profetice, atunci rolul misiunii profetice a Bisericii este cel de a transfigura omul în Hristos şi Biserică, prin Duhul Sfânt, pentru a converti egoismul în iubire şi comuniune, atât prin viaţă de rugăciune, asceză şi filantropie, dar şi prin luptă susţinută împotriva nedreptăţilor sociale ca atare. Căci *egoismul* se află, în ultimă instanţă, la originea nedreptăţilor sociale, pentru ca orice om *să se bucure* de condiţiile unei vieţi decente şi civilizate.

Biserica dispune în Hristos, Care este Doctorul sufletelor şi al trupurilor noastre, în Duhul Sfânt, de terapia transfigurării spirituale pentru remedierea păcatelor, care, în marea lor majoritate, sunt rezultatul patimilor ca *instincte dereglate*.

Dar societatea contemporană este confruntată şi de pericolul enorm al unei tehnici care se vrea autonomă şi care nu mai ştie de Dumnezeu şi de aproapele. Este adevărat că tehnica a contribuit la dezvoltarea fără precedent a culturii occidentale, fiindcă i-a oferit omului posibilitatea să se înalţe în lumea macrocosmosului, cu navele spaţiale, şi să pătrundă în lumea microcosmosului, cu ajutorul

ciclotronului, sporind astfel tezaurul de cunoştinţe al lumii şi la apariţia unei lumi mai civilizate şi mai decente, pentru mulţi. Dar tehnica are şi aspectele ei extrem de discutabile, fiindcă tinde să robotizeze omul și să sporească astfel agresivitatea și violenţa în rândul societăţii.

Mai mult chiar, tehnica a dezvoltat în om şi sentimentul independenţei şi al autonomiei lui faţă de Dumnezeu. Viaţa agricultorului este dependentă de ploaia care vine din cer, de la Dumnezeu, pe când tehnica pune la îndemâna omului instrumente care îi permit să se încreadă *mai mult în sine* decât în Dumnezeu.

Un cunoscut filosof italian, Svereino, spunea că „au dispărut regimurile comuniste, dar n-a dispărut tehnica. Au dispărut ideologiile care socoteau că *se pot servi de tehnică*, dar tehnica *a rămas mai departe*. Și ea este *adversarul cel mai periculos*, fiindcă se prezintă ca *forţa biruitoare* a ateismului. Pentru ateism, nu există nicio limită în calea acţiunii omului și pregătește calea tehnicii. Dar tehnica este cea care trece dincolo de barierele pe care religia le consideră ca inviolabile”[30].

Tehnica a apărut după căderea omului în păcat, ca mijloc de supravieţuire a omului pe pământ. Dar o tehnică, care pierde legătura ei cu Dumnezeu și este folosită pentru dominaţie şi profit, se transformă din tehnică în slujba vieţii şi a transfigurării, în tehnică care duce la dezintegrarea omului şi a naturii, prin bombele atomice.

Ziua de 6 august constituie un avertisment dat umanităţii, fiindcă în această zi, în care Biserica prăznuiește *Transfigurarea la faţă* a Mântuitorului,

---

[30] A. Severino, *Mitologia destinata alla sconfita*, in *Corriere della Sera*, 14 Maggio 2000, p. 7.

pe Muntele Taborului, Hiroşima a fost pulverizată de bomba atomică. Ca să nu mai trăim sub teroarea dezintegrării, Biserica are datoria să lupte pentru desfiinţarea arsenalelor nucleare, care plutesc peste om şi planetă ca *o umbră a morţii*.

Mai există însă şi o altă problemă, specifică pentru societatea contemporană. Este vorba de *globalizare*. Un istoric italian, Gabriele de Rossa, catolic, spune că „la vremea lor, comuniştii erau consideraţi ca *fiind fără Dumnezeu*. Si chiar aşa erau. Dar astazi, ce putem spune? Astăzi, comunismul real *a dispărut* din Europa şi a rămas doar *materie de studiu* pentru specialiştii în istorie sau poate *obiect de nostalgie* pentru anumite ţări din Est. Dar pentru lumea catolică rămâne deschis un alt front: *ateismul*. El înseamnă *absenţa lui Dumnezeu din orizontul vieţii şi din sensul existenţei însăşi*. Comunismul a dispărut, dar există astăzi straturi ale celor „fără Dumnezeu”, care nu mai au drept *consolare* nici măcar beneficiul ideologic. Odinioară, comunişti aveau cel puţin *idealul binelui comun*. Exista *speranţa în ceva* care depăşea condiţia materială existentă, făgăduinţa unei societăţi *a egalităţii*.

Astăzi, acea lume s-a prăbuşit, împreună cu zidul Berlinului. Pentru creştini se profilează însă o altă sfidare: *globalizarea*, produsul timpului tehnologic, fără nicio legătură cu cele mai neliniştitoare întrebări: viaţa de dincolo, transcendenţa, mântuirea. Putem să o numim drept *un ateism civil*, fiindcă nu produce războaie, nu provoacă victime, sălăşluieşte liniştit *în sânul* familiilor noastre şi hrăneşte societatea noastră cu bunăstare. Şi tot

timpul caută *să ne distragă*, mereu mai mult, de la reflecția metafizică[31]”, adică de la Dumnezeu.

Aceste considerații interesante vor să arate că globalizarea de care se vorbește astăzi duce lipsă de dimensiunea ei spirituală și verticală, și rămâne un simplu fenomen orizontal, cu conținut pur economic.

Desigur, Ortodoxia are și ea *o viziune globală* sau *cosmică* a mântuirii în Hristos, așa după cum am subliniat mai sus. Dar această *dimensiune globală* are atât *o dimensiune verticală*, cu centrul ei de gravitate în Sfânta Treime, ca taină a comuniunii supreme, în care unitatea și diversitatea se îmbină armonios, dar are și *o dimensiune orizontală*, ca o consecință a celei verticale, care ține seama de unitatea și diversitatea culturală și spirituală a neamurilor.

Pentru teologia răsăriteană, Duhul Sfânt, ca expresie a universalului, nu este dat *pe deasupra* neamurilor, în mod global, ci *prin neamuri*, ca să afirme *identitatea specifică* a fiecăruia, dar și să le țină *în comuniunea întregului*. Biserica Ortodoxă a promovat *o viziune sobornicească*, care ține seama de culturile naționale, dar și de legătura comuniunii dintre ele, pentru ca fiecare dintre ele să poată contribui la îmbogățirea reciprocă a tuturor.

Suntem *pentru* integrarea europeană, dar într-o viziune globalizantă, care să țină seama de cultura specifică a fiecărui popor. Misiunea profetică a Bisericii este cea de *a apăra* identitatea spirituală și națională a neamurilor, în virtutea poruncii Mântuitorului care a trimis pe Sfinții Apostoli să predice Evanghelia la neamuri.

---

[31] Gabriele de Rosa, *Il nemico ora e il nuovo ateismo*, in *Corriere della Sera*, 14 maggio 2000, p. 7.

III

## Factorii misiunii profetice

Pentru *a da expresie* misiunii eshatologice a Bisericii şi pentru *a lumina* credincioşii şi oamenii politici asupra rolului pe care îl are Biserica de îndeplinit în societatea contemporană, este nevoie *de catehizare*. Fie că este vorba de credincioşi, fie că este vorba de preoţi, toţi au nevoie *să cunoască* adevărul cu privire *la rolul* pe care Biserica îl are în istoria neamului şi a lumii.

Pentru parlamentarii ortodocşi, care sunt ataşaţi Bisericii noastre, este nevoie să se organizeze cursuri speciale, ca să fie *edificați* asupra rolului Bisericii ca lumină a lumii în Hristos. Este adevărat că Biserica *nu pregătește specialiști*, în diferitele ramuri de activitate economică, ci numai *buni creștini*. Dar politicianul devine *un bun creștin* numai atunci când cunoaște temeinic învățătura de credinţă a Bisericii și se poate inspira, în politica lui, din sensul eshatologic creştin al istoriei.

Catehizarea dezvoltă sensul responsabilităţii credinciosului înaintea lui Dumnezeu şi a semenilor săi. Dar misiunea profetică a Bisericii se realizează și prin influenţa pe care comunităţile creştine o pot *exercită* asupra societăţii. Se cunoaşte foarte bine că orice comunitate parohială bine închegată şi orice comunitate monahală care îşi cunoaşte menirea ei, exercită *o influență benefică* asupra aşezărilor omenești din jurul lor.

În aceste condiții, avem datoria să construim locaşuri noi de cult, ca să se înmulţească comuni-

tăţile parohiale şi pentru ca influenţa lor *benefică* asupra societăţii să devină mereu mai evidentă.

Lipsa locaşurilor de cult obligă pe credincioşi să ducă mai mult o viaţă individuală decât comunitară, să se disperseze pe la diferite Biserici, şi să piardă sensul legăturii şi al comuniunii reciproce. Renaşterea spirituală şi morală a neamului va deveni o realitate atunci când se va restabili *legătura solidarităţii* dintre credincioşi, prin intermediul comunităţilor care sporesc mereu, prin împreună-lucrarea preoţilor şi a credincioşilor vrednici. Aceste comunităţi sunt, în acelaşi timp, *un obstacol de netrecut* în calea prozelitismului sectar şi *un suport preţios* pentru misiunea profetică a Bisericii în societatea contemporană.

În vederea mobilizării unui numar cât mai mare de credincioşi în misiunea istorică a Bisericii şi pentru renaşterea spirituală şi morală a societăţii, este nevoie de organizaţii ortodoxe care să cuprindă un număr cât mai larg de credincioşi. Avem nevoie de organizaţii ortodoxe ale tineretului, ale femeilor ortodoxe, ale intelectualilor ortodocşi sau ale oamenilor politici şi ale multor altora, care *să susţină* punctul de vedere al Bisericii în probleme de ordin spiritual sau moral care confruntă societatea contemporană.

Aceste organizaţii sunt cu atât mai necesare cu cât reprezentanţii societăţii civile susţin adesea idealurile unei societăţi secularizate, care vor să elimine Biserica din viaţa publică şi *să o izoleze* în sfera vieţii private, aşa cum se desprinde din articole publicate chiar în presa cotidiană românească.

Cu toate că Biserica Ortodoxă a manifestat deschidere pentru dialogul cu reprezentanţii societăţii civile, niciodată aceștia *nu au găzduit* în

publicaţiile lor *dialogul* cu reprezentanţii Bisericii, în probleme cruciale pentru viaţa societăţii româneşti.

Societatea civilă trebuie să devină *o tribună publică* în care să se audă şi *vocea* Ortodoxiei, cu cei douăzeci de milioane de credincioși ai ei.

În fine, ultima problemă la care dorim să ne referim, priveşte *relaţia* Bisericii cu Statul, sub două aspecte. Pe de o parte, Biserica trebuie să păstreze *relaţii bune* cu Statul, fiindcă trebuie să lucreze împreună pentru binele și progresul societăţii în care trăieşte. Introducerea Religiei în şcolile publice, finanţarea învăţământului teologic, salarizarea preoţilor şi multe altele, au fost realizate *cu concursul binevoitor* al Statului.

Potrivit Tradiţiei ei de două ori milenare, Biserica Orotodxă n-a intrat *în conflict* cu Statul pentru supremaţie temporală. Pe de altă parte însă, Biserica trebuie *să-și păstreze independenţa* ei faţă de Stat, fiindcă sunt cazuri în care interesele Statului *nu mai corespund* cu cele ale Bisericii.

Astfel, faptul că nu se recunoaşte Bisericii noastre calitatea ei de *Biserică naţională*, la care o îndreptăţeşte o istorie de două ori milenară, faptul că nu se adoptă legi care să pună *stavilă* în calea prozelitismului sectar, ca și cum România ar fi o ţară *a nimănui*, faptul că *se trece cu vederea* peste recomandările Bisericii cu privire la probleme care privesc morala sau etica creştină, toate acestea sunt motive care scot în evidenţă *fisura crescândă* dintre interesele interne ale Biserici și cele exterioare ale Statului. Suntem *pentru* integrare europeană, dar *cu păstrarea* valorilor noastre spirituale și culturale specifice fiecărui popor.

Dar motivul principal pentru care Biserica trebuie *să-şi păstreze distanţa* ei faţă de Stat, priveşte *caracterul profetic* al misiunii ei în societate. Cu cât Biserica îşi pierde independenţa ei faţă de Stat, cu atât se leagă mai mult de ordinea imanentă a lumii, pierzându-şi duhul ei profetic. După cuvântul Mântuitorului, Biserica trebuie „să dea Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu” (Matei 22, 21), fiindcă doar astfel va fi în măsură să se constituie *în ferment* de renaştere spirituală şi morală, să promoveze dreptatea socială şi protecţia socială, într-o ţară atât de tulburată de reforme şi de tranziţie spre economia de piaţă.

Creştinismul nu s-a impus în lumea antică prin cruciade şi prozelitism, din dorinţa de putere şi supremaţie, ci *prin verticalitatea vieţii* celor care au fost capabili *să se jertfească* pentru Hristos. Biserica trebuie *să înveţe să trăiască* pe propriile ei picioare, punându-şi toată nădejdea în Hristos.

## IV

## Cerul şi pământul nou

Din punctul de vedere al misiunii profetice a Bisericii, Părinţii epocii patristice rămân peste veacuri un model vrednic de urmat.

Într-o lume în care se vorbea despre simfonia bizantină, ei au afirmat cu curaj extraordinar dimensiunea eshatologică a misiunii Bisericii şi au contribuit la umanizarea unei societăţi dominate de sclavagism, au luptat pentru dreptate socială, au

luat partea celor oprimaţi, ca Sfântul Ambrozie de Milan şi Sfântul Ioan Gură de Aur, şi au alinat suferinţa şi boala din popor. Aşezămintele sociale ale Sfântului Vasile cel Mare sunt o dovadă elocventă a acestui adevăr.

Pe cât de mult au susţinut *înălţarea verticală* şi *spirituală* a omului către Dumnezeu, pe atât de mult au subliniat *caracterul orizontal* şi *social* al misiunii Biserici, fiindcă ambele dimensiuni se regăsesc în realitatea ultimă a cerului nou şi a pământului nou de la sfârşitul veacurilor, la Parusia Domnului. Biserica nu poate milita pentru o cetate pământească, uitând de cetatea cerească şi nici pentru o cetate cerească care să uite de cea pământească. Biserica are misiunea să lupte pentru o cetate cerească *nedespărţită* de cea pământească, fiindcă lumea în care trăim va deveni cer şi pământ nou în Hristos, la sfârşitul veacurilor.

Această misiune profetică a Bisericii a fost pusă în evidenţă, cu aleasă strălucire, de doi dintre marii teologi bizantini din secolul al XIV-lea, Sfântul Grigorie Palama şi Sfântul Nicolae Cabasila, care se completează reciproc.

Unul a pus accentul pe *dimensiunea verticală* a vieţii în Hristos, altul pe *cea orizontală* a urmării lui Hristos. Dacă ţinem împreună aceste două dimensiuni în Hristos, atunci *înălţarea* omului cu creaţia către Dumnezeu înseamnă, în acelaşi timp, *o înaintare* a omului şi a creaţiei către lumea nouă de la sfârşitul veacurilor.

În această perspectivă, Biserica trebuie să contribuie în mod realist, pornind de la realităţile concrete ale lumii în care trăieşte, la făurirea unei lumi mai bune şi mai drepte, bazată pe valoarea netrecătoare a persoanei umane zidite după chipul

lui Dumnezeu. Autonomia omului, împărţirea lumii între bogaţi şi săraci, arsenalele nucleare sau globalizarea pur economică, sunt tot atâtea *sfidări* adresate misiunii profetice a Bisericii.

Mai mult ca niciodată, Biserica trebuie să-şi asume rolul ei de a fi în Hristos „lumină a lumii" şi să poarte steagul misiunii ei profetice într-o lume secularizată, care a pierdut sensul transcendenţei divine, ca să înainteze cu lumea, în luptă cu forţele ostile, către cerul nou şi pământul nou al Împărăţiei lui Dumnezeu, cu puterea crucii şi învierii lui Hristos.

La sfârşit trebuie să subliniem însă, cu toată vigoarea, că *inima* misiunii profetice a Bisericii o consituie *Sfânta Liturghie*, pentru trei motive principale.

Mai întâi, fiindcă ea *susţine* dialogul dintre Hristos şi credincioşi, amintindu-ne mereu că trebuie să fim *lumină* a lumii.

Apoi, Liturghia începe *cu binecuvântarea* Împărăţiei lui Dumnezeu, care ne aminteşte că sfârşitul veacurilor a venit la noi şi că Biserica este, în mod potenţial, *lumea cea nouă* a Împărăţiei cereşti.

În fine, Liturghia ne îndeamnă să avem *răspuns bun* la Înfricoşata judecată a lui Hristos şi să-L mărturisim pe Hristos înaintea oamenilor, ca şi noi să fim *mărturisiţi* de El înaintea Tatălui ceresc, atunci când cerul şi pământul nou se vor înfăţişa în toată splendoarea lor, la Parusia Domnului, iar Drepţii vor străluci ca soarele pe cer (Matei 13, 43).

„Cine Mă mărturiseşte pe Mine înaintea oamenilor şi Eu îl voi mărturisi înaintea Tatălui" (Matei 10, 32). Acesta cuvinte ale Mântuitorului trebuie să ne îndemne, în calitate de *creştini* şi de *ucenici* ai

Domnului, să ne angajăm cu înțelepciune și dăruire în misiunea profetică a Bisericii, pentru ca lumea de astăzi să depășească decalajul dintre progresul ei tehnic sau economic și cel spiritual şi moral, și să înainteze către scopul ei ultim, când va deveni în Hristos, la parusia Sa, o lume nouă, în care Drepţii vor străluci ca soarele în Împărăția veșnică a lui Dumnezeu.

# Globalizare, Cultură și Religie

Conceptul de *globalizare*, despre care se vorbeşte astăzi, constituie dovada faptului că legăturile politice, economice sau culturale dintre naţiuni nu mai pot fi rezolvate doar la nivel regional, ci au nevoie de o coordonare globală, ca să poată contribui la propășirea comunității internaționale.

Din nefericire însă, conceptul de globalizare, așa cum este conceput în prezent, a fost criticat adesea, fiindcă se rezumă la dimensiunea lui economică, uitând de cultură și religie.

În discursul adresat participanţilor la şedinţa plenară a *Academiei Pontificale de Stiinţe Sociale*, Papa Ioan Paul al II-lea spunea că „în contextul secularizării trebuie să ne bazăm pe două principii inseparabile. Primul privește *valoarea inalienabilă* a persoanei umane, iar al doilea se referă la *valoarea culturilor umane*, pe care nicio putere nu are dreptul să le desconsidere și cu atât mai puţin să le distrugă.

Globalizarea nu trebuie să devină un nou tip de colonialism. Trebuie să respecte diversitatea culturilor, care, în ambianţa armoniei universale a popoarelor, sunt *cheile interpretative* ale vieţii.

În particular, nu trebuie lipsiţi cei săraci de ceea ce le este mai preţios, credinţele și practicile religioase, fiindcă convingerile religioase autentice sunt *manifestarea mai limpede* a libertății umane.

Vă încurajez să căutaţi o concepţie mai profundă în realitatea globalizării”[32].

Este adevărat că Samuel Huntington[33], în cunoscuta sa lucrare despre „Conflictul civilizaţiilor”, militează pentru o ordine internaţională globală, care să ţină seama de aspectul cultural şi religios al vieţii umane. El arată că „ciocnirile dintre civilizaţiile actuale reprezintă cele mai mari ameninţări la adresa păcii mondiale, iar o ordine internaţională bazată pe civilizaţii este *cea mai sigură pază* împotriva războiului mondial”[34].

„Regula pentru garantarea păcii într-o lume multicivilizaţională, spune el, este *regula punctelor comune*: popoarele din toate civilizaţiile ar trebui să caute şi să încerce să extindă valorile, instituţiile şi practicile pe care le au *în comun* cu popoarele din alte civilizaţii”[35].

Consideraţiile lui Huntington sunt valoroase fiindcă au în vedere *realitatea* culturală a lumii în care trăim. Dar aceste consideraţii sunt expresia unei concepţii *autonome* a lumii, care ţine seama de *diversitatea orizontală* a culturilor şi a civilizaţiilor, dar care pierde din vedere convergenţa verticală a culturilor şi a religiilor în Dumnezeu. Fără existenţa acestui *centru de convergenţă* este greu să realizezi o *ordine internaţională* sau *globală* a circulaţiei valorilor spirituale şi culturale, care să garanteze pacea lumii. Ruptura dintre dimensiunea orizontală şi verticală a globalizării s-a produs în momentul în

---

[32] *Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Academia delle Scienze Sociali*, in *Concilium* 4/2001, p. 20.

[33] A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/Samuel_P._Huntington.

[34] Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizaţiilor şi noua ordine internaţională*, Ed. Samuel & Schuster, 1997, p. 14.

[35] Ibidem, p. 477.

care Duhul lui Dumnezeu, care *Se purta peste ape* după cuvântul Genezei, a fost *eliminat* din lumea realităţilor naturale văzute, pentru a fi izolat în sfera realităţilor spirituale nevăzute. Din această cauză, lumea a fost *închisă* în propria ei autonomie, în raport cu Dumnezeu, iar Dumnezeu a fost conceput, în raport cu lumea, ca o Divinitate *izolată* în propria Sa transcendenţă.

Consecinţele acestei dihotomii au mers atât de departe încât până și persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos a fost sfâșiată între *un Iisus al istoriei*, Care rămâne simplu om pe pământ, şi *Hristos al gloriei*, Care rămâne Dumnezeu în cer.

Se spune adesea că autonomia lumii n-ar constitui *un obstacol de netrecut* în calea credinţei în Dumnezeu, fiindcă orice om este *liber să creadă* în Dumnezeu. Dar pe această cale, credinţa în Dumnezeu este *eliminată* din sfera obiectivă a realităţii publice, unde ştiinţa are ultimul cuvânt, pentru a fi *privatizată* în sfera subiectivităţii umane, în mod individualist. Dacă în antichitate omul vorbea cu cosmosul, iar în evul mediu se adresa lui Dumnezeu, astăzi omul vorbeşte cu el însuşi. Nu mai contează iubirea de aproapele, ci iubirea de sine, uitând că, pentru Hristos, iubirea de sine nu poate fi *despărțită* niciodată de iubirea față de aproapele.

Autonomia lumii rămâne întemietată pe *principiul separaţiei* dintre public şi privat, care introduce *bariere de netrecut* în calea întâlnirii dintre economie, cultură şi religie în cadrul conceptului de globalizare.

Este adevărat că şi teologia răsăriteană vorbeşte despre realitatea globală a mântuirii lumii în Hristos, prin care vrea să arate că Fiul lui

Dumnezeu S-a întrupat ca să mântuiască nu numai sufletul uman, în mod subiectiv, ci întreaga creaţie, în chip obiectiv. Hristos nu poate fi Mântuitorul nostru *personal*, fără să fie în acelaşi timp şi Mântuitor *cosmic*, fiindcă înainte de a fi Cuvântul mântuitor este Cuvântul creator, prin Care toate lucrurile văzute şi nevăzute au fost create în mod armonios.

Încă din secolul al IV-lea, unul dintre iluştrii Părinţi ai Bisericii Universale, Sfântul Atanasie cel Mare, spunea următoarele despre *ordinea* sau *armonia interioară a creaţiei* în Cuvântul creator:

„Căci Cuvîntul Tatălui", spunea el, „sălăşluindu-Se şi întinzând puterile Lui în toate şi pretutindeni şi luminând toate cele văzute şi nevăzute, le ţine şi le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci păzindu-le pe toate împreună şi pe fiecare în parte, alcătuieşte o singură lume şi o unică rânduială frumoasă şi armonioasă a ei, El Însuşi rămânând nemişcat, dar mişcându-le pe toate, după bunăvoirea Tatălui"[36].

Chiar şi marii fizicieni ai lumii contemporane nu mai pot explica *complexitatea* fenomenelor pe care le descoperă în lumea subatomică, fără să pornească de la *ordinea globală interioară* a creaţiei în Creatorul ei.

„O ordine implicită, foarte profundă şi invizibilă, lucrează dedesuptul dezordinii explicite. Natura modelează în haos formele complicate şi superior organizate ale viului. La originea creaţiei nu există evenimente întâmplătoare, nu există hazard, ci *o ordine cu mult superioară* tuturor celor pe care le putem imagina, ordinea supremă care

---

[36] Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt către elini*, vol. I, în col. *Scriitori şi Părinţi bisericeşti*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 79.

reglează constantele fizice, condiţiile iniţiale, comportamentul atomilor şi viaţa stelelor.

Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo, eternă şi necesară în spatele fenomenelor, foarte sus deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă”[37].

Astfel de afirmaţii trezesc în mintea noastră convingerea că *tensiunea* sau *conflictul* dintre religie şi ştiinţă ar putea constitui doar *o paranteză* în dezvoltarea culturii europene.

Expresia *concretă* a acestei ordini gloable sau universale a creaţiei în Hristos ca Logos creator o găsim prezentată în mod plastic pe pavimentul unor basilici şi catedrale creştine, cum ar fi cea din Otranto, din Italia de Sud. Pe acest paviment, care se întinde de la poarta catedralei şi până la altar, pe o lungime de 30 de metri, descoperim *Arborele vieţii*, simbolul lui Hristos ca Logos creator, din care răsar ramurile culturilor şi ale religiilor cunoscute.

Această convergenţă a religiilor în Hristos, ca Arbore al Vieţii, are importanţă particulară pentru dialogul interreligios dintre religiile lumii contemporane.

Pe de o parte, marile şi complexele probleme etice, începând cu genetica, cu economia, cu medicina, cu ecologia sau fizica atomică, sunt *sfidări comune* şi *mereu mai presante* pentru toate religiile lumii.

Vocea unei singure comunităţi religioase rămâne fără ecou în lumea contemporană. Consensul şi mărturia conjugată  a vocilor din toate religiile lumii poate dobândi însă o rezonanţă imen-

[37] Jean Guitton, *Dumnezeu şi Ştiinţa*, Ed. Harisma, Bucureşti, 1992, p. 57.

să. Cercetarea interreligioasă și colaborarea interdisciplinară vor trebui să dobândească o importanță mereu sporită.

Pe de altă parte, convergența culturilor în Logosul creator, Care luminează pe orice om care vine în lume (Ioan 1, 9), după cuvântul Evangheliei, ne ajută *să descoperim* valorile umane universale, în varietatea formelor culturale, care trebuie puse în lumină ca forță de orientare a progresului uman în slujba binelui și la promovarea unei globalizări care rămâne în serviciul fiecărei persoane umane și al tuturor persoanelor.

În lumea noastră pluralistă avem nevoie, mai mult ca niciodată, de un centru de convergență și referință în Dumnezeu Creatorul, ca să rămânem deschiși către diversitatea religiilor și culturilor și să punem în evidență, la modul global, valorile comune ce pot servi *la binele* tuturor.

Această ordine globală, cu dimensiune orizontală cât și verticală, ne ajută să evităm atât capcana unei ideologii teocentrice, care uită de om, dar și pe cea a antropocentrismului, care uită de Dumnezeu, pentru a descoperi complementaritatea lor în persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos, Dumnezeu care S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască.

Numai un Dumnezeu care rămâne atât transcendent, dar care coboară către om, în imanența Lui, ne ajută să depășim criza spirituală care confruntă societatea contemporană și să rămânem deschiși pentru o ordine gloabală bazată pe circuitul valorilor spirituale, garanție solidă pentru pacea lumii în care trăim. Numai Dumnezeu care coboară în sufletele noastre ne poate ajuta, ca într-o lume confruntată de agresivitate, violență și tero-

rism, să descoperim pacea interioară, ca temei al păcii exterioare dintre oameni, religii și culturi.

Avea dreptate Fericitul Augustin, atunci când rostea, cu adâncă evlavie: „neliniștit este sufletul meu, Doamne, până ce nu se va odihni întru Tine”.

# Teoria evoluției și evoluția teologiei. O nouă orientare teologică. Ortodoxie și evoluție

## I

## Teoria evoluţiei

În ultimul număr al revistei *Concilium* a apărut o suită de studii şi articole consacrate raportului dintre evoluţie şi credinţă. Aceste studii sunt animate de dorinţa de *a depăşi* opoziţia dintre credinţă şi ştiinţă în perspectivă evoluţionistă.

Asistăm astfel la apariţia unei teologii care conferă teoriei evoluţioniste un loc considerabil în iconomia lucrării. Teoria evoluţiei este prezentată ca o adevărată glorie a culturii occidentale, subliniindu-se că „doctrina evoluţiei, împreună cu teoria relativităţii și a psihanalizei, constituie o *Megateorie* occidentală a vremii noastre. În secolul al XIX-lea, ea a provocat o revoluție teoretico-cognitivă în biologie şi antropologie, fapt care s-a repetat, în secolul al XX-lea, şi în domeniul cosmologiei şi al ştiinţelor comportamentului”[38]. Evoluţia a cuprins toate sectoarele culturii apusene.

Vremea confruntărilor aparţine trecutului. „Filosofia s-a reconciliat de mai multă vreme cu megateoria evoluţiei, care şi-a extins sfera ei, atât asupra macrocosmosului, cât și asupra microcosmosului. Din nefericire, nu se poate spune același lucru despre teologie. Gândirea occidentală este atât de profund influenţată de ideea evoluţiei, încât

[38] Christoph Theobald, *Editorial*, în *Concilium*, 1/ 2000, p. 13.

reprezentările biblice sunt înfăţişate adesea ca nişte rivale ale teoriei evoluţioniste. Creaţionismul continuă să apere *ideea tradiţională* a unui Dumnezeu, Care a creat făptura omenească şi a destinat-o să guverneze lumea. Dar şi invers, anumiţi critici ai religiei gândesc că pot să demonstreze încă, cu doctrina evoluţiei, că ideea de creaţie este absurdă”[39].

Una dintre tragediile istoriei occidentale a fost aceea că, pentru secole întregi, Biserica şi teologia au manifestat faţă de ştiinţele naturale o ostilitate care n-a fost necesară. În pofida propunerilor de reconciliere avansate de papă, aversiunea trecutului n-a putut fi depăşită. De aceea, nu este de mirare dacă numeroşi oameni de ştiinţă continuă să întreprindă ceea ce Biserica a făcut timp îndelungat, (şi ceea ce face creaţionismul în prezent), să conceapă pe Dumnezeu ca pe un Super-Părinte omenesc, care tronează peste lume şi uneori intervine şi în cuprinsul ei. Din această cauză, oamenii de ştiinţă consideră textele biblice ca pe nişte teze de ştiinţă naturală, iar afirmaţiile religioase drept informaţii ontologice. Relatările biblice despre creaţie sunt apreciate ca *o ingenuă tentativă de explicare* a lumii, iar expunerile biblice despre miracole sunt categorisite drept *fabule irealiste*”[40].

Necesitatea reconcilierii dintre credinţă şi ştiinţă nu priveşte doar raportul lor reciproc, ci are în vedere şi consecinţele pe care evoluţionismul le-a avut pentru viaţa spirituală şi morală a oamenilor şi societăţii. „Realitatea evoluţionismului nu mai poate fi pusă la îndoială. Această teorie a schimbat

---

[39] Idem, p. 14.

[40] Herman Haring, *La tema dell evoluzione*, in *Concilium* 1/ 2000, p. 46.

reprezentările vieții și ale cosmosului. Azi nu mai discutăm dacă Darwin a avut dreptate sau nu, ci dorim să aflăm, mai ales, care este semnficația teoriei evoluției pentru credință și teologie.

Ce semnificație are o noua viziune (evoluționistă) pentru modul în care credinciosul creștin vede cosmosul și viața omului? La rândul ei, teologia, dacă este pregătită în mod credibil, trebuie să răspundă la întrebarea: cum putem substitui eficace biologismul instrumental al lumii tehnicizate în care trăim, cu respectul real pentru viață? Cum putem împiedica ca teoria evoluției să fie folosită, în chip eronat, în favoarea ideii prezumțioase de *progres*? Sau ce se poate spune despre modul în care supraviețuirea nemiloasă a celui mai adaptat (survival of the fittest) intră în opoziție cu mesajul biblic al îndurării față de cei slabi și neajutorați?”[41].

Pentru a răspunde la astfel de întrebări, atât de importante din punct de vedere personal și social, este necesar pentru „cultura occidentală să descopere *calea de acces* la propriile ei experiențe religioase. Imaginea lui Dumnezeu în religiile monoteiste este deosebit de complexă și poate oferi modele raționale convingătoare asupra lucrării lui Dumnezeu, pentru ca acestea să fie acceptate atât de credință, cât și de științele naturale. În același timp, trebuie subliniat că nu vom epuiza niciodată profunzimea experiențelor religioase, fiindcă sub profil teologic, cuvântul lui Dumnezeu, lucrarea lui Dumnezeu sau prezența Sa, sunt metafore asemănătoare celor pe care le întâlnim în discursurile asupra „tăcerii”, asupra absenței sau a superiorității lui Dumnezeu. Oricât de plastic am încerca să

---

[41] Christoph Theobald, op. cit., p. 14.

reconstituim începutul creaţiei, începutul şi evoluţia vieţii, nu vom ajunge astfel la experinţa fundamentală a miracolului pe care îl reprezintă creaţia şi evoluţia ei.

La rândul ei, teoria evoluţiei, caută să se apropie, în diferite chipuri, de misterul lui Dumnezeu. Dumnezeu este viaţă şi Spirit. Datorită acestui fapt, dar şi curiozităţii noastre, suntem enorm de interesaţi cu privire la viitorul cercetărilor asupra conştiinţei"[42].

În fine, ideea de evoluţie are legătură şi cu nucleul experienţei religioase de bază: „suntem înseraţi în marile traiectorii ale evoluţiei cosmice şi ne găsim prinşi, în mod particular, în curentul vast al schimburilor de viaţă şi de relaţii, de care nu poate scăpa nicio făptură vie. Cine dobândeşte o nouă cale de acces la experienţele religioase, experimentează cunoştinţa despre viaţă şi evoluţie ca o îmbogăţire"[43].

În teoria evoluţiei, viaţa începe cu celula şi sfârşeşte cu apariţia comunităţii. Dar, „originea vieţii dintr-o celulă primordială nu e totuna cu teoria potrivit căreia fiinţa umană provine din maimuţă"[44], fiindcă nimeni nu ştie dacă  speciile se trag una din alta, aşa cum socoteşte Darwin. Ceea ce este important de reţinut, este faptul că aspectul material şi cel spiritual al existenţei umane se înscriu în torentul vast al evoluţiei cosmice, care se extinde cu mult peste hotarele teoriei lui Darwin.

Toate acestea vor să arate că în teoria evoluţiei, religia şi ştiinţa nu mai apar ca două realităţi *divergente*, ci se înscriu în procesul cosmic

---

[42] Herman Haring, op. cit., p. 47.

[43] Idem, p. 24.

[44] Peter Bloemers, *Una visione moderna della vita*, in *Concilium* 1/ 2000, p. 24.

al evoluţiei universale. Cu alte cuvinte, teoria evoluţiei poate contribui *la reconcilierea* dintre credinţă şi ştiinţă[45].

## II

## Teoria lui Theilhard de Chardin

Este evident că mai toate consideraţiile prezentate anterior se inspiră din concepţia evoluţionistă a lui Theilhard de Chardin[46], pe care acesta a început să o elaboreze încă din vremea cercetărilor sale întreprinse în China.

Pentru ilustrul paleontolog, se spune într-unul dintre studiile consacrate concepţiei sale, „cuvântul *evoluţie* semnifică procesul de continuă transformare şi de interdependenţă genealogică, care se extinde la întregul câmp al fiinţelor vii şi apoi la întreg universul. Universul se află în devenire continuă, iar caracteristica lui princiaplă este apariţia noului; timpul duce spre schimbare ireversibilă, iar istoricitatea evenimentelor, pe care teologia fundamentală o circumscrie în interiorul parcursului uman, ca istorie a alianţei şi a mântuirii, se extinde la întreaga realitate creată”[47].

Schimbarea care se cere din partea teologiei are o dublă importanţă: nu ne mai aflăm înaintea unui univers care a ieşit total desăvârşit din mâinile Creatorului lui, ca expresie a ordinii şi perfecţiunii divine, pentru a fi încredinţat apoi umanităţii. În

---

[45] Herman Haring, op. cit., p. 35.

[46] A se vedea: http://ro.wikipedia.org/wiki/Pierre_Teilhard_de_Chardin.

[47] Lodovico Galleni, *Il mesagio di Theilhard de Chardin*, in *Concilium* 1/ 2000, p. 156.

această situaţie, singurul lucru pe care îl poate face umanitatea este de a respecta ordinea existentă, sau de a o altera prin păcatul săvârşit de ea, deschizând calea factorilor negativi: căderea, suferinţa, moartea[48].

Noua viziune a universului, care se realizează în timp, nu contează atât pe *ordinea* existentă în trecut, ci pe *auto-organizarea* universului, care se realizează în viitor[49].

În noua viziune evoluţionistă a universului, suferinţa și durerea există *înainte* de apariţia omului, ca rezultat al mecanismelor aleatorii ale evoluţiei, chiar din momentul apariţiei vieţii. În cadrul acestor mecanisme există o „imperfecţiune", care are consecinţe grave asupra viziunii globale a universului, fiindcă introduce, încă de la începutul vieţii, acele elemente care sunt izvor de suferinţă, durere și moarte. Aceste aspecte nu mai apar ca nişte *urmări* ale păcatului strămoşesc[50], fiindcă acesta n-au făcut decât *să agraveze* starea de nedesăvârșire a universului.

Theilhard se înscrie în acea tradiție a reflecției teologice, care vede în demersul ştiinţific un instrument de înţelegere a modului de lucru al lui Dumnezeu în creaţie. Este vorba de un instrument fundamental, care se aliază, se integrează și derivă din studiul Revelaţiei[51].

În fond, Theilhard de Chardin militează pentru *o integrare* a teologiei în faptul evolutiv[52]. Cunoscutul paleontolog porneşte, în construcţia lui

---

[48] Lodovico Galleni, *Il mesagio di Theilhard de Chardin*, art. cit., p. 157.

[49] Idem, p. 158.

[50] Idem, p. 157.

[51] Idem, p. 159.

[52] Ibidem.

evolutivă, de la ideea metafizică a „mergerii înainte", arătând că se pot imagina „paralelisme în diferitele linii evolutive ale primatelor, care pot fi interpretate ca o demostraţie experimentală a unei tendinţe orientată către cerebralizare"[53].

Însă, indeterminismul prezent în mecanismele evolutive e *un reflex* al autonomiei prin care se auto-organizează materia şi semnul biologic al unei valori înalte, cum este cea a libertăţii. Universul se construieşte în liberatate şi autonomie.

Dar canalizările, paralelismele, „mergerea înainte" garantează, în interiorul acestor spaţii de libertate şi autonomie, apariţia făpturii gânditoare şi deci a noosferei. Mişcarea înainte către libertate sunt cele două momente ale construcţiei theilhardiene[54].

Dar mai există şi un al treilea aspect al construcţiei theilhardiene, cel al „construirii pământului". Valoarea teologică a acestui aspect e legată de descoperirea unei prezenţe eshatologice în interiorul realităţilor pământeşti.

Perspectiva eshatologică nu are în vedere numai viitorul ultraterestru al individului singular, care se preocupă de mântuirea propriului suflet, fără interes faţă de cele ce se întâmplă în interiorul umanităţii.

Datorită lui Theilhard de Chardin, perspectiva eshatologică se integrează în drumul ascendent către Paradis şi se adaugă la „mergerea înainte", pentru construirea pământului, alcătuit din oameni, din animale sau din plante, din stânci şi din ape, care îşi dobîndesc valoarea lor în perspectivă eshatologică. Pământul construit şi umanitatea care

---

[53] Idem, p. 166.
[54] Idem, p. 162.

l-a construit în mod just sunt condiții necesare pentru a doua venire a lui Hristos. „Mergerea înainte", actualizată de făptura gânditoare, cu dreapta folosință a libertății, în vederea „construirii pământului", se încheie cu marea perspectivă finală a „Punctului Omega": momentul celei de a doua veniri a lui Hristos[55].

În această perspectivă, Theilhard de Chardin caută să integreze răscumpărarea înfăptuită de Hristos în procesul evolutiv al creației, fiindcă răscumpărarea contribuie la „mișcarea înainte" a lumii către Punctul Omega. Iată ce ne spune el din acest punct de vedere: „făptura gânditoare trebuie să construiască pământul, prin promovarea unei ordini, care nu este prezentă chiar de la început, ca să sporească armonia creației și să înlăture, parțial, lipsurile provocate de mersul înainte al creației, adică acele aspecte aleatorii și cauzale care sunt, în parte, unul din izvoarele durerii și al suferinței din natură. Aceasta se putea realiza, dacă alianța continuă și constantă cu Creatorul ar fi fost păstrată, chiar de la începutul aventurii umane.

Dar aceasta nu s-a împlinit și alianța a fost respinsă, nu atât din cauza unicului episod de care se amintește în Biblie, dar mai ales datorită întregului drum parcurs de umanitate, care a refuzat alianța pe timp îndelungat[56].

Rolul lui Iisus Hristos este cel de a constitui *un remediu* la suferința provocată de evoluția cosmică. „Aspectele dramatice ale mecanismelor evolutive nu numai că n-au fost înlăturate sau înlocuite, dimpotrivă, ele au fost accentuate, astfel că teribila forță a răului a pătruns în univers, fiind cauza

---

[55] Idem, p. 163.

[56] Idem, p. 164-165.

durerii și a morții, pe care ființa gânditoare o provoacă față de altă făptură gânditoare și liberă, dar și față de natură, prin distrugerea ei.

Este punctul maxim al negării alianței, iar folosirea distorsionată a libertății își atinge apogeul ei atunci când făptura se folosește de libertatea ei pentru a distruge pe Însuși Creatorul ei. Acesta este momentul în care, la drumul fără alianță parcurs de om, se adaugă calea mântuirii și a răscumpărării care provine din Cruce.

Perspectiva eshatologică, legată de „construirea pământului", dobândește o nouă dimensiune, care deschide calea sintezei dintre știință și teologie, sau cel puțin dintre perspectiva biblică și viziunea universului evolutiv"[57].

## III

## Evaluarea teologică a noii teorii

Dacă am încerca să apreciem teoria evoluției, am putea spune că pune în evidență importanța capitală pe care procesul evolutiv, antropologic și cosmologic îl are pentru cultura occidentală, sub două aspecte.

Mai întâi, pentru faptul că în teologia catolică, care a pledat vreme îndelungată în favoarea teoriei creaționiste, apare astăzi un curent care se declară în favoarea evoluționismului. Este vorba de o răsturnare radicală a viziunii teologice despre lume. De la teoria creaționistă, după care creația s-ar afla

[57] Idem, p. 166.

pe calea unui proces de degradare progresivă, fiindcă lumea ar fi fost creată prefectă încă de la început, se trece acum la viziunea evoluţionistă, potrivit căreia perfecţinea lumii va apărea la sfârşit, fiindcă lumea ar fi fost imperfectă la începutul ei. Este vorba de două concepţii cosmologice care rămân radical opuse între ele.

În al doilea rând, teoria evoluţiei încearcă să depăşească *deismul cultural* al gândirii greceşti, care s-ar afla la baza teoriei creaţioniste, cu cea indiană, dominată de panteism.

„Inspirându-se în principal din gândirea greacă", declară partizanii noului curent, „Occidentul a elaborat, în cursul secolelor, diferite interpretări ale evoluţiei. Gândirea greacă şi-a întors privirea ei, mai întâi, asupra realităţii exterioare, şi numai după aceea şi asupra realităţii interioare. Gândirea indiană, dimpotrivă, s-a orientat, de la început, spre interioritate. Realitatea cea mai înaltă a fost concepută aici ca Atman sau Sinele. Originea şi noţiunea de evoluţie trebuie căutate în realitatea ultimă, fundamentul totului, neîncetat convergent către unitate"[58].

Desigur, înţelegem preocuparea noii teorii faţă de totalitate şi interioritate, dar socotim că se renunţă prea uşor la *personalismul creştin*, care îşi are temeiul lui ultim în dogma Sfintei Treimi, în favoarea panteismului din gândirea indiană, unde omul este destinat să dispară în realitatea anonimă a Marelui Tot.

Este vorba de o evoluţie a teologiei care se realizează în detrimentul valorilor creştine şi reprezintă o întoarcere la concepţii perimate, care

---

[58] Marjoriw Suchocki, *Teologia e proceso di evoluzione*, in *Concilium* 1/ 2000, p. 77.

nu țin seama de caracterul personal al Revelației biblice.

Dar atenția noii teorii se îndreaptă și către fizica modernă, înclinată și ea către „totalitatea imanentă”.

În termeni generali, spune Ganoczy[59], teolog catolic, „istoria recentă a fizicii moderne se caracterizează prin tendința ei către *imanentism*: „religia superioară” a lui Einstein[60], „ordinea centrală” a lui Heisenberg[61], „spiritul lumii” la Janitsch, „Dumnezeul natural” al lui Davis, și Divinitatea concepută ca un proces cosmic și ca principiu de auto-organizare materială, cum consideră Capra, toate acestea sunt concepții care transferă Divinitatea din transcendent în imanent, făcând din aceasta, din ultima, în anumite cazuri, una dintre funcțiile care determină evoluția actuală.

Modurile și modalitatea acestei funcții își găsesc suportul lor fie într-o religiozitate cosmică, fie într-o argumentație logică, sau chiar într-o formă de misticism, care se folosește, ocazional, de formele istorice ale misticii, pentru a-și confirma propriile teze”[62].

Aceste moduri sunt necesare pentru a circumscrie Divinul înlăuntrul a ceea ce se poate cunoaște și explica în termeni empirici.

În realitate, ne aflăm înaintea unei tentative teologice care urmărește *înlocuirea* deismului occidental cu panteisul oriental, din dorința de a face posibilă întâlnirea dintre religie și știință. Însă, în

---

[59] A se vedea: http://de.wikipedia.org/wiki/Alexandre_Ganoczy.

[60] Idem: http://ro.wikipedia.org/wiki/Albert_Einstein.

[61] Idem: http://en.wikipedia.org/wiki/Werner_Heisenberg.

[62] Alexandre Ganoczy, *La teologia della natura*, Ed. Queriniana, Brescia, 1997, p. 274 și 275.

timp ce deismul occidental ţinea lumea *departe* de Dumnezeu, panteismul *confundă*, în schimb, Divinitatea cu lumea.

Desigur, soluţia pare *interesantă* din punct de vedere logic, fiindcă se lasă impresia că *se depășește* astfel abisul dintre creat și necreat, provocat de concepţia deistă. Din punct de vedere creştin, aceasta înseamnă însă o reîntoarcere la cosmologia antică precreştină, care lipsea omul de liberate și îl făcea dependent de cosmos.

Cele mai cunoscute personaje ale tragediei antice grecești strigau după libertate, fiindcă se simţeau strivite de roata implacabilă a determinismului cosmic. Creştinismului i-a revenit rolul imens de *a libera* omul antic de sub dominaţia cosmică, care ridica obstacole de netrecut în calea progresului uman, fiindcă a venit cu existenţa unui Dumnezeu necreat, Care transcende omul şi lumea creată. Este adevărat că s-ar putea spune despre Creştinism că *a secularizat* lumea, fiindcă lumea creată nu se mai confundă cu Dumnezeul necreat. Dar Creştinismul nu a lăsat lumea *fără* Dumnezeu, fiindcă Scriptura ne arată că Creatorul rămâne prezent în lumea creată, pentru a o susţine prin lucarea Duhului Sfânt, care Se plimba peste ape chiar de la începutul zidirii ei (Geneză 1, 2).

Pe lângă acestea, teoria evoluţei prezintă și aspecte particulare, care *o distanţează* de gândirea indiană. Mai întâi, în domeiul religios, noua teorie caută *să depășească* mitul veşnicei reîntoarceri, pentru a conferi omului și creaţiei un sens religios, orientat către Punctul Omega sau spre a doua venire a lui Hristos. Ideea de *evoluție circulară* din sistemele panteiste este înlocuită astfel cu ideea *istoriei vectoriale* specifică Creştinismului.

Cu alte cuvinte, diferit de panteism care consideră că lumea este eternă, teoria evoluţiei porneşte de la ideea că lumea este creată de Dumnezeu. Apoi, în gândirea indiană, „cheia pentru înţelegerea originii şi naturii evoluţiei nu trebuie localizată în procesul organic al naturii, ci trebuie căutat în Realitatea ultimă, fundamentul şi sfârşitul Totului, neîncetat convergent către Unul”[63]; în schimb, pentru gândirea europeană „indeterminismul prezent în mecanismele evolutive este un rezultat al autonomiei datorită căreia se organizează materia”[64].

Se caută astfel să se menţină autonomia lumii în cadrul unui sistem de gândire panteistă, afirmându-se fie că „Dumnezeu a creat lucrurile, care se crează ele însele”, sau că „Dumnezeu este prezent în creaţie, aşa cum Beethoven este prezent în muzica lui”. Teoria evoluţiei caută, cu orice preţ, să aducă Divinitatea mai aproape de lume, ca să reconcilieze credinţa cu ştiinţa.

În concluzie, am putea spune că teoria evoluţiei are anumite aspecte pozitive.

În primul rând, teoria evoluţiei obligă teologia să ia în consideraţie rezultatele cercetării ştiinţifice şi să le folosească în misiunea creştină a Bisericii.

În al doilea rând, teoria aceasta caută similitudini în lumea religiilor orientale pentru a depăşi eurocentrismul şi pentru a rămâne deschisă către realitatea universală.

În fine, teoria evoluţiei este rezultatul unor căutări interesante care militează pentru reconcilierea dintre credinţă şi ştiinţă, ca să depăşească

---

[63] Thomas Aykara, *Sri Aurobindo, un incontro tra il mondo orientale e il mondo occidentale*, in *Concilium* 1/ 2000, p. 173.

[64] Ibidem.

astfel decalajul dintre progresul tehnic şi cel spiritual al lumii în care trăim.

Dar alături de aceste aspecte pozitive, avem şi aspecte discutabile, care intră *în conflict* cu Revelaţia divină. Astfel, tendinţa de a transfera transcendentul în interiorul imanentului, demonstrează că teoria evoluţiei nu a reuşit să descopere *adevărata relaţie* dintre Dumnezeu şi creaţie, care îşi are unica ei soluţie în existenţa *lucrărilor* sau *a energiilor necreate*[65].

Datorită acestui fapt se porneşte mereu de la premisa falsă că lumea ar fi *autonomă* faţă de Dumnezeu, uitându-se de prezenţa Duhului lui Dumnezeu în creaţie despre care ne vorbeşte Geneza (1,2), şi că numai omul dispune *de libertate* pentru *a rupe* comuniunea lui cu Dumnezeu.

Lumea nu poate deveni *autonomă*, fiindcă nu are nici *conştiinţă* şi nici *libertate* pentru a rupe legătura ei internă cu Dumnezeu. Autonomia este *starea de păcat* o omului, care s-a închis în el însuşi şi a rupt legătura comuniunii de viaţă veşnică cu

---

[65] Importanţa lor considerabilă constă în faptul că:

a) energiile necreate *au fundament biblic*. Sfânta Scriptură vorbeşte adesea atât despre puterea lui Dumnezeu (dinamis) sau despre lumina lui Dumnezeu (fos), cât şi despre energia lui Dumnezeu: Efeseni 1, 19; Filipeni 3, 21; Coloseni 1, 29; Matei 14, 2; Romani 7, 5; 1 Corinteni 12, 6; 2 Corinteni 1, 6; Galateni 2, 8; 5, 6; Efeseni 1, 11; Filimon 2, 13; Coloseni 1, 29; 1 Tesalonicieni 2, 13; 2 Tesalonicieni 2, 7; Iacob 5, 16);

b) ele sunt rezultatul *personalismului biblic*, care depăşeşte substanţialismul filosofic, ce izolează pe Dumnezeu în transcendenţa Sa inaccesibilă şi deschide Sfânta Treime faţă de creaţie;

c) energiile necreate *corespund* metalităţii moderne care explică totul în termeni de *energie*;

d) ele reprezintă *unica posibiliate* de a depăşi deismul şi panteismul în lumina Revelaţiei divine, care afirmă atât transcendenţa lui Dumnezeu faţă de creaţie (datorită fiinţei Sale necreate), dar şi prezenţa lui Dumnezeu în creaţie, prin Duhul Său, care Se plimba peste ape.

Dumnezeu, căzând în stricăciune şi moarte. Dacă lumea ar fi cu adevărat *autonomă*, atunci cum s-ar mai putea explica cuvintele Sfântului Apostol Pavel, care ne arată că lume *suspină* pentru a fi eliberată de sub domnia stricăciunii, provocată de om, ca să ajungă la mărirea fiilor lui Dumnezeu (Romani 8, 20).

În al doilea rând, în cuprinsul studiilor amintite se afirmă despre „concepţiile lui Bergson[66] şi Whitehead[67] că sunt *materialiste* în esenţa lor, în timp ce concepţia lui Aurobindo[68] rămâne fundamental *spiritualistă*"[69], sau că „natura gânditoare trebuie să construiască pământul prin intermediul unei ordini care nu e prezentă de la început"[70].

Aceste afirmaţii arată că teoria evoluţiei rămâne la existenţa unei ordini exterioare a universului, care se realizează progresiv, fără să se ţină sema de ordinea interioară sau spirituală incipientă a universului despre care vorbeşte chiar şi religiile orientale.

Caracterul spiritualist al concepţiei lui Aurobindo se explică prin existenţa unei ordini interioare care păstrează unitatea universului.

Fritjof Capra[71], om de ştiinţă, descoperă o asemănare suprinzătoare între ştiinţă şi religiile orientale cu privire la această ordine interioară a cosmosului. În decursul ultimului secol, fizicienii au ajuns la concluzia că universul n-ar putea exista ca

---

[66] A se vedea: http://ro.wikipedia.org/wiki/Henri_Bergson.

[67] Idem: http://en.wikipedia.org/wiki/Alfred_North_Whitehead.

[68] Idem: http://en.wikipedia.org/wiki/Sri_Aurobindo.

[69] Willem Drees, *Creazionismo e evoluzione*, in *Concilium* 1/ 2000, p. 73.

[70] Marjorie Suchocki, *Teologia e proceso e evoluzione*, in *Concilium* 1/ 2000, p. 77.

[71] A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/Fritjof_Capra.

atare, cu tot haosul existent în cuprinsul lui, dacă la temelia lui nu s-ar afla *o ordine interioară*, capabilă să ţină toate lucrurile împreună.

În al treilea rând, afirmaţia potrivit căreia „perspectiva eshatologică nu are în vedere numai viitorul extraterestru al individului singular, fiindcă perspectiva eshatologică se integrează pe căile care duc cosmosul către Paradis”[72], sau cea potrivit căreia „construcţia pământului coincide cu marea perspectivă finală: Punctul Omega, momentul venirii lui Hristos”[73], arată că eshatologia evoluţionistă *nu poate depăși* cadrul pur natural al istoriei.

În această concepţie, *Punctul Omega* sau *venirea lui Hristos* apar ca niște puncte culminante care se înscriu în contextul imanent al istoriei, fără să depășească istoria pe un plan superior. În realitate, sensul istoriei nu se poate descoperi în cadrul istoriei și nici nu se poate emite astfel o judecată asupra ei, fiindcă ar însemna să se pretindă, în mod contradictoriu, că istoria ar ajunge la sfârșitul ei, fără să înceteze de a continua.

Revelaţia divină vorbește însă despre *un cer* și *un pământ nou* care va apărea la sfârșitul veacurilor, ca să arate că sfârșitul istoriei nu se găsește *în istorie*, ci pe planul superior al noii creaţii transfigurate în Hristos, la Parusia Sa.

Putem conclude astfel că teoria evoluţiei are aspecte interesante, care merită să fie luate în consideraţie, fiindcă sunt rezultatul unor căutări care vor *să reconcilieze* știinţa cu credinţa. Desigur, nu putem trece cu vederea că teoria evoluţiei se confruntă adesea cu contradicţii importante, care

---

[72] Ludovico Galleni, op. cit., p. 164.

[73] Ibidem.

nu şi-au aflat rezolvarea lor cuvenită. Dar cu toate că această teorie este lipsită de claritate cu privire la începutul şi sfârşitul creaţiei, fiindcă s-a lăsat prea mult influenţată de idile panteiste ale religiilor orientale, sau de cele ale unor oameni de ştiinţă care merg în aceeași direcție, totuși ea continuă să folosească, în sens biblic, ideea de *creaţie*, care nu are nimic în comun cu confuzia dintre Divinitate şi cosmos a filosofiilor orientale.

Credem, de aceea, că acestă teorie trebuie să se bucure de atenţia noastră, fiindcă *poate îmbogăţi* cu elemente noi înţelegerea mai profundă a cosmologiei biblice.

## III

## Ortodoxie şi evoluţie

Pentru a prezenta punctul de vedere ortodox asupra teoriei evoluţiei, începând cu crearea cerului și pământului, de care vorbeşte Geneza şi sfârşind cu cerul și pământul nou, la care se referă Apocalipsa, trebuie să facem apel la afirmaţia hristologică fundamentală a Sfântului Maxim Mărturisitorul, care vorbeşte despre Iisus Hristos ca *începutul* veacurilor, ca *mijlocul* și ca *sfârșitul veacurilor*.

Vom avea astfel posibilitatea să vedem în perspectivă eshatologică cum se manifestă lucrarea continuă a lui Dumnezeu-Tatăl în creaţie, prin Hristos în Duhul Sfânt, sub cele trei aspecte amintite mai sus, care au în vedere crearea lumii,

restaurarea ei virtuală în Hristos şi Biserică, precum şi transfigurarea ei plenară de la Parusie.

## Hristos ca Logos creator

După mărturia Sfântului Ioan Evanghelistul, toate lucrurile văzute și nevăzute, de pe pământ și din cer, au fost create în Hristos, după voinţa Tatălui, prin puterea Duhului Sfânt. În planul veşnic al Tatălui, Hristos constituie, în Duhul Sfânt, centrul de gravitate al întregii creaţii.

Această *centralitate* a lui Hristos, în relaţie cu cosmosul, a fost pusă în evidenţă pentru prima dată de Sfântul Atanasie cel Mare, ca alternativă a cosmologiei antice, care amesteca binele cu răul în fiinţa universului şi ridica obstacole de netrecut în calea întrupării Logosului, Fiul iubit al Tatălui.

„Deci”, zice Sfântul Atanasie, „același Cuvânt atotputernic, atotdesăvârșit și sfânt al Tatălui, sălășluindu-Se și întinzând puterile Lui în toate și pretutindeni și luminând toate cele văzute și nevăzute, le ţine şi le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viaţă tuturor şi păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte...El unește părţile cu întregul şi cârmuindu-le pe toate cu porunca și voia Sa, alcătuieşte *o singură lume* şi *o unică rânduială frumoasă și armonioasă a ei*, El Însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate, prin crearea și orânduirea lor, după bună-voirea Tatălui”[74]. Logosul este atât *persoana* prin care Tatăl a creat lumea, dar și *izvorul ordinii*

[74] Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt către elini*, în col. *Părinţi şi Scriitori bisericești*, București, 1987, p. 35.

*interioare* a creației, al lui „panarmonios kosmou sintaxis”, cum zice Sfântul Atanasie, ca element *de coeziune* și *fundament spiritual* al întregii creații.

Ni se pare providențial că există astăzi oameni de știință care au început să vorbească, la mai bine de un mileniu și jumătate după Sfântul Atanasie, despre *coeziunea interioară* a universului.

„În timp ce în fizica clasică”, spune Fritjof Capra, „proprietățile și comportamentul părților determină pe cea a întregului, în fizica cuantică lucrurile se schimbă, fiindcă întregul determină partea și influența conexiunilor globale devine mereu mai evidentă”[75].

Astfel, față de fizica clasică, care pornea de la *existența* lucrului în sine și de la legături mecaniciste exterioare, fizica cuantică a descoperit că nimic nu există *în sine*, ci totul se află în relație reciprocă și coeziune internă, așa cum arată Fritjof Capra.

Desigur, este o mare diferență între afirmația Sfântului Atanasie și cea a lui Fritjof Capra, fiindcă acesta din urmă este partizanul misticii orientale panteiste, care nu vrea să știe de *creație*. Totuși, meritul său constă în faptul de fi reliefat, în lumina misticii orientale și a fizicii cuantice, *existența* ordinii interioare a universului, care constituie *fundamentul ei spiritual*.

Importanța considerabilă a acestei ordini interioare a cosmosului provine din faptul că ne permite să vorbim atât despre transcendența lui Dumnezeu față de creație, dar și despre prezența lui Dumnezeu în creație, prin puterea Sa necreată.

După cuvântul Sfântului Atanasie, Logosul rămâne *imobil* după natura Sa divină, dar *Se mișcă*

---

[75] Fritjof Capra, *Taofizica*, Ed. Tehnică, București, 1999, p. 234.

ca persoană, pentru a pune în mişcare toate lucurile, prin lucrarea necreată a Duhului Sfânt.

Sfântul Maxim Mărturisiutorul spune, în mod paradoxal, că „Dumnezeu Se mişcă rămânând nemişcat”[76]. Or, tocmai pentru faptul că Dumnezeu Se mişcă și rămâne nemişcat în acelaşi timp, teologia poate depăşi atât deismul, care ţine lumea departe de Dumnezeu Cel nemişcat, dar şi panteismul, care confundă, la modul impersonal, lumea cu Dumnzeu.

În virtutea acestui fapt, Sfântul Atanasie a subliniat cu claritate, pentru prima dată, că lumea nu provine *din ființa* lui Dumnezeu, ci *din lucarea* Sa cea plină de înțelepciune. Lumea nu este *o copie degenerată* a lui Dumnezeu, ci *rezultatul actului creator* și *voluntar* al Creatorului, izvorât din iubire.

În al doilea rând, trebuie subliniat că fundamentul spiritual al creaţiei în Hristos, ca Logos creator, are două aspecte strâns unite între ele, căci după cuvântul Sfântului Maxim, logosul naturii este o legea naturală și divină[77].

Aspectul divin sau supranatural al legii este dat în energiile necreate, ca expresie a raţiunilor sau ideilor divine după care au fost create toate lucurile, care își au centrul lor de gravitate în persoana Logosului.

Aspectul ei natural se manifestă în energiile create și în raționalitatea interioară a materiei, care transformă materia într-o realitate flexibilă, ce poate fi modelată din interiorul ei, de Logosul divin,

---

[76] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în col. *Părinți și Sciitori bisericești*, Bucureşti, 1987, p. 123.

[77] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Comentariu la Tatăl Nostru*, în PG 90, col. 901 D: „Le logos de la nature est une loi naturelle et divine”.

prin puterea Duhului și voința Tatălui, ca să creeze progresiv lucrurile și ființele existente în univers.

Un mare teolog al veacului trecut, Dumitru Stăniloae, spunea că toată creația este *o raționalitate plasticizată*[78].

Diferită de orice concepție creaționistă, care respinge ideea de evoluție, această modelare a materiei de către Logosul divin Însuși s-a realizat progresiv, în timp, pornind de la lucrurile mai simple către cele mai complexe, pentru a sfârși cu apariția omului[79].

De aceea, chiar și Logosul întrupat, Iisus Hristos, a transfigurat trupul Său, în mod progresiv, prin actele Sale mântuitoare: întrupare, moarte, jertfă, înviere și înălțare la cer.

Materia a fost creată de Dumnezeu și Creatorul nu lucrează împotriva materiei, ci o modelează și o dezvoltă în timp. Și n-am avea contingența lumii și inserarea spiritului în ea, dacă nu s-ar urmări prin aceasta o transfigurare a trupului și a lumii[80].

---

[78] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1996, vol. I, p. 251.

[79] Ibidem. Citatul: „Lumea s-a dezvoltat prin dirijarea exercitată de Dumnezeu asupra energiilor ei componente, până când, printr-o lucrare specială a lui Dumnezeu (mâna lui Dumnezeu), a fost format organismul biologic, în care a apărut prin „suflarea" lui Dumnezeu sufletul rațional după chipul lui Dumnezeu, capabil de dialog cu Dumnezeu și cu aspirația spre o tot mai adâncă comuniune cu El, fiind investit în acest scop de la început cu harul lui Dumnezeu, sau pus în relație cu Dumnezeu".

[80] Idem, p. 332. Citatul la care ne referim: „Un act al lui Dumnezezu pune în cele anterioare ceva care se dezvoltă în ordini noi de existență. Dar într-un anumit sens toate cele posterioare au fost prevăzute în ceea ce s-a creat la început și apoi, în mod special, în cele imediat anterioare sau ceea ce a fost creat la început a fost creat de Dumnezeu capabil să primească și puterea prin care să apară ordini noi. Astfel totul iese din voia lui Dumnezeu, dar voia Lui se folosește și de cele anterioare. Sau toate au fost create de El, dar într-

Este adevărat că evoluţia lucurilor în creaţie reprezintă o realitate incontestabilă, aşa cum susţine teoria evoluţiei, dar din punct de vedere biblic, evoluţia nu este rezultatul *unui proces autonom* de organizare naturală, ci așa cum s-a văzut, organizarea cosmosului este rezultatul *modelării progresive* a creaţiei de către Dumnezeu Însuşi[81].

Aceasta vrea să arate că Dumnezeu n-a creat lumea ca să existe şi să funcţioneze *în mod autonom*, ci pentru a se afla *în relaţie* de comuniune cu El Însuşi, ca să se poată împărtăşi din viaţa veşnică a Sfintei Treimi. Dacă lumea ar fi fost rezultatul unui proces evolutiv autonom, aşa cum se susţine mereu, atunci este greu să înţelegem *motivul* pentru care evoluţia *încetează* odată cu apariţia omului, fară să contribuie mai departe la apariţia unor fiinţe *superioare* omului.

Tot astfel nu se poate explica nici motivul pentru care diferitele specii de animale, foarte apropiate unele de altele, nu se pot *încrucișa* între ele, ca să dea naștere la noi specii, dacă se pretinde că ele provin evolutiv unele din altele, fără intervenţia lui Dumnezeu. Căci fără intervenţia Creatorului, omul are astăzi dovada că prin tehnica clonării nu poate produce decât *copii palide* ale originalului.

Realitatea ne arată că procesul de evoluţie al lumii s-a realizat odată pentru totdeauna şi saltul

---

o anumită conformitate și legătură între ele. De aceea se poate spune că, pe de o parte, toate au fost create „la început”, pe de altă parte, că creațiunea *se încheie* cu crearea omului. Căci creațiunea nu e întregă până ce Dumnezeu nu-i descoperă *sensul* ei în om. Omul apare numai la sfârșit, pentru că el *are nevoie* de toate cele anterioare, iar cele anterioare *nu-și găsesc sensul* decât în om”.

[81] Idem, p. 378.

calitativ de la o specie inferioară la alta superioară s-a realizat datorită *intervenţiei directe* şi *personale* a lui Dumnezeu.

Este adevărat că Dumnezeu a utilizat lucrurile şi fiinţele anterioare ca o condiţie prealabilă pentru crearea celor posterioare, dar pasajul de la o specie la alta nu s-a realizat în mod *automat*, ci prin *intervenţia creatoare* a lui Dumnezeu, Care a gândit şi a imaginat lucrurile după sfatul înțelepciunii Sale divine.

Ni se pare *un non-sens* să faci apel la *factori iraţionali* (întâmplarea, hazardul, violenţa) pentru a justifica o teorie care se vrea *ştiinţifică* şi *raţională. Selecţia naturală* ar putea explica *lupta pentru supravieţuirea celui mai puternic*, dar nu poate explica *saltul calitativ* de la o specia la alta, şi mai ales la om, fără o persoană capabilă să gândească şi să realizeze aceasta printr-un act cu adevărat creator.

Asemănările biologice dintre om şi fiinţele inferioare lui provin din faptul că Dumnezeu s-a folosit progresiv de specii inferioare pentru a crea trupul omului, dar conştiinţa omului nu vine din trupul omului, ci direct de la Dumnezeu, care a inserat chipul Său în complexitatea trupului omenesc, pentru ca omul să devină fiinţă conştientă.

Cum trebuie înţeleasă însă această *intervenţie* a lui Dumnezeu în procesul evolutiv al lumii?

Pentru a răspunde la această întrebare trebuie subliniat mai întâi faptul că lucrurile şi fiinţele create au propria lor consistenţă şi identitate după gândirea și voința Creatorului lor. Chiar și doi fulgi de zăpadă au structuri diferite. Datorită acestui fapt, Logosul divin nu intervine în creaţie nici în mod determinist, pentru a suprima identitatea şi

constituţia specifică a fiecărui lucru sau fiinţe, dar nici nu le abandonează pentru a se dezvolta în mod iraţional, prin întâmplare sau hazard.

Întrucât Dumnezeul creştin este Dumnezeul iubirii și al comuniunii supreme, Dumnezeu în Treime, atunci Logosul lucrează și cooperează sinergetic cu fiecare lucru creat, potrivit legilor lui naturale şi modului său propriu de dezvoltare, fiindcă fiecare lucru sau fiinţă își are originea sa în ideile sau raţiunile divine care izvorăesc din Logosul divin, prin Duhul Sfânt.

Această cooperare a Creatorului cu fiecare lucru creat şi dimpreună cu toate lucrurile ar explică motivul pentru care materia *are nevoie de timp* pentru a evolua. Ca să ajungă la organizarea ei actuală, lumea a avut nevoie de 16 miliarde de ani, potrivit teoriei evoluționiste. Astfel, fie că este vorba de crearea speciilor, fie că este vorba de cooperare, ambele aspecte *se integrază* în planul divin al providenţei care are în vedere păstrarea *identității* creaţiei, cooperarea cu creaţia și conducerea ei către scopul final.

Cooperarea lui Dumnezeu cu creaturile Sale devine şi mai evidentă în cazul omului, fiindcă aici nu este vorba doar de cooperarea lui Dumnezeu cu modurile de dezvoltare specifice diferitelor fiinţe, ci de cooperare cu omul ca fiinţă *conștientă* și cu *un rol aparte* în cadrul întregii creaţii.

Pe de o parte, omul a fost creat de Dumnezeu din pământ, din care provin toate fiinţele anterioare lui, ca să constituie prin trupul său un microcosmos menit să rezume şi să poarte în sine întreaga creaţie. Aceasta nu înseamnă că trupul există înaintea sufletului, căci de când a început să se formeze trupul omenesc, a avut în el sufletul

insuflat de Dumnezeu, ca să contribuie la realizarea organismului biologic uman de maximă complexitate[82].

Pe de altă parte, Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Său, ca persoană conștientă liberă și responsabilă, ca să fie *partener de dialog* și *împreună-lucrător* cu Dumnezeu, pentru a se ridica cu creaţia la nemurirea Creatorului.

Demnitatea omului este atât de mare încât se poate spune despre el că nu este numai „microcosmos”, ci și „microteos”, cu rolul imens de a înainta cu creaţia către imortalitatea Creatorului, cum spune Sfântul Simeon Noul Teolog[83].

Stiinţa caută să explice originea omului pe cale pur naturală, fără intervenţia lui Dumnezeu. Dar saltul de la animal la om este atât de imens încât specialiștii nu găsesc o altă cale pentru a explica acest fenomen, decât făcând abstracţie de intervenţia lui Dumnezeu ca persoană, sub două aspecte.

Pe de o parte, se pretinde că omul ar fi *rezultatul* unui proces evolutiv și autonom, lucru care înlocuie raţiunea divină cu factorii iraţionali (hazardul, violenţa, întâmplarea).

Dar așa cum raţiunea sănătoasă nu poate accepta ca o mașină nouă să provină din alta veche, fără intervenţia persoanlă a constructorului, tot astel nu poate accepta ca omul să provină din fiinţele inferioare lui, fără intervenţia personală și creatoare a lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, se pornește de la confuzia impersonală dintre Divinitate și univers și se pretinde că nu numai omul, dar și universul ar fi conștient.

---

[82] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cuvântarea* 45, p. 219.
[83] Dumitru Stăniloae, op. cit., p. 251.

Pe această cale se comite însă o adevărată *crimă* împotriva omului ca persoană, fiindcă este coborât în rândul insectelor, care ar fi conştiente fără să fie persoane.

Dar atunci de ce numai omul este *capabil* de creaţie şi originalitate sau este judecat pentru faptele pe care le comite?

Omul nu este destinat să dispară în realitatea impersonală a subconştientului colectiv, ci să tindă spre asemănarea cu Dumnezeu, fiindcă conştiinţa lui este un act al Creatorului, care conferă omului toată grandoarea misiunii sale pământeşti, cea de a fi *preot suprem* al întregului cosmos. Zborul omului în cosmos este o dovadă concludentă în acest sens.

În fine, mai trebuie subliniat că fundamentul spiritual al creaţiei, despre care am vorbit, explică şi apariţia materiei primordiale utilizată de Logos pentru a crea lucrurile văzute.

Considerând că materia îşi are originea ei în acţiunea creatoare a Logosului, ca Raţiune şi Spirit divin, Sfântul Grigorie de Nyssa *a depăşit* dualismul gândirii antice dintre spirit şi materie, susţinând la vemea sa că materia *este concentrare de spirit* şi *energie*, fiindcă a fost creată de Dumnezeu, de Cel care este Raţiune şi Spirit suprem.

Dincolo de opoziţia carteziană dintre om ca fiinţă raţională (res cogitans) şi materie ca realitate amorfă şi omogenă (res extensa), Părintele Dumitru Stăniloae arată că materia implică *o raţionalitate interioară*, care permite omului să modeleze natura[84].

Dacă natura nu ar fi avut această structură interioară, raţională şi relaţională, omul nu ar fi fost

---

[84] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia românească*, vol. III, Sibiu, 1948, p. 325.

în măsură *să modeleze* natura după calculele lui raţionale. Între raţiunea omului şi raţiunea naturii există *o legătură interioară*, care îşi are explicaţia ei ultimă în Raţiunea supremă a Logosului dumnezeiesc.

Faptul că materia este rezultatul unui act creator al lui Dumnezeu are o mare semnificaţie pentru noi toţi, fiindcă ne arată că lumea văzută, ca şi cea nevăzută, îşi are începutul ei în Hristos, ca Logos creator. Acest aspect nu poate fi *relativizat*, aşa cum procedează teoria evoluţiei, fiindcă o lume care nu a fost creată în întregime de Dumnezeu, nu poate avea niciun început şi niciun sfârşit adevărat, şi ar fi obligată să se mişte la nesfârşit pe traiectoria circulară a istoriei panteiste, incapabilă de progres autentic şi nu ar fi capabilă să se împărtăşească din nemurirea Creatorului ei.

Creştinismul a făcut posibil progresul pe care îl cunoaştem, pe parcursul celor două milenii de istorie, fiindcă cerul şi pământul create la început de Dumnezeu sunt menite să devină, la sfârșit, cer nou și pământ nou în Împărăția lui Dumnezeu.

Etapele culturale străbătute de lumea în care trăim, pe parcursul ultimelor două milenii, sunt rezultatul istoriei vectoriale, care îşi are originea ei în Hristos ca Alfa şi Omega, căci prin El au fost create toate lucrurile şi în El îşi vor afla împlinirea lor ultimă.

Cu toate interpretările care i se pot da, teoria „bing-bang"-ului ne arată că lumea are *un început*[85], după cum trebuie să aibă şi *un sfârşit*. Fundamentul

---

[85] Nathan Aviezer, *La începuturi. Creația biblică și știința*, Ed. Doina, Bucureşti, 2001, p. 30: „Pasajul biblic „să fie lumină" poate fi înțeles ca para de foc primordială, bin-bangul, care semnifică creația universului". Sfântul Grigore de Nyssa spune că „Dumnezeu a creat lumea din lumină!".

spiritual al creaţiei în Logosul creator şi raţionalitatea ei interioară au o importanţă imensă din acest punct de vedere, fiindcă se constituie în mijlocul prin care Dumnezeu poate modela creaţia din interiorul ei. Oscilaţia evoluţionistă dintre deism şi panteism se explică prin faptul că nu s-a descoperit modul în care Dumnezeu *poate interveni personal* în creaţie, pentru a o modela şi conduce, din interiorul ei, către transfigurarea ei ultimă în Hristos.

## Hristos ca Mijloc şi Sfârşit al veacurilor

Așa cum am arătat, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune despre Hristos că reprezintă nu numai *începutul* veacurilor, dar şi *mijlocul* cât şi *sfârşitul* lor. Ca *mijloc* al veacurilor, Hristos a restaurat în mod virtual creaţia în Sine, după căderea oamenilor în păcat.

După cum este cunoscut, omul n-a reușit să dea expresie vocaţiei sale primite din partea Creatorului de a transforma cerul şi pămâtul în Paradis, ca să se ridice el însuși, cu întreaga zidire, către imortalitatea Ziditorului, ci a căzut în stricăciune şi moarte din cauza autodeificării.

Lumea n-a fost creată perfectă şi nestricăcioasă, ci a fost creată să tindă spre nemurirea Creatorului ei, fiindcă altfel ar fi greu de explicat *prăbușirea* omul în stricăciune şi moarte.

Desigur, căderea strămoșilor *nu a distrus* chipul lui Dumnezeu din om, fiindcă Adam a continuat *să vorbească* cu Dumnezeu şi după căderea lui în păcat. Dar chipul lui Dumnezeu din

om s-a alterat progresiv, până ce omul a ajuns să confunde, în mod panteist, Creatorul cu creaţia şi să se închine creaturi în locul Creatorului, după cum spune Sfântul Apostol Pavel (Romani 1, 20).

Consecinţele căderii au fost imense. Primii oameni au descoperit că sunt *goi* şi au fost obligaţi *să muncească* pământul cu sudoarea feţei lor. Ei au pierdut hainele de lumină şi puterea spirituală, primită de la Dumnezeu, de a transfigura natura, prin suflarea Sa de viaţă veşnică, conferită de Ziditor chiar în actul creaţiei lui.

După cum spune Theilhard de Chardin, „forţa teribilă a răului a pătruns în univers". Cu toate acestea, Dumnezeu nu a părăsit omul, ci aşa cum ne spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, a împărţit veacurile în două, rânduind unele pentru *coborârea* Sa către oameni şi altele pentru *înălțarea* oamenilor spre Dumnezeu.

La mijlocul veacurilor Îl aflăm astfel pe Hristos, ca Logos răscumpărător, care S-a întrupat ca să restaureze virtual creaţia în El, şi Biserica, prin opera Sa de mântuire, pentru ca lumea să tindă, tot în El, spre restaurarea ei plenară de la sfârşitul veacurilor[86].

Biserica este câmpul acţiunii divine, unde Hristos lucrează cu fiecare credincios în parte şi cu toţi credincioşii împreună, pentru ca aceștia să-și însuşească, în mod subiectiv, prin har, credinţă şi fapte bune, mântuirea realizată obiectiv de El, prin sângele Crucii Sale.

Pe de o parte, Hristos moare și înviază tainic cu fiecare credincios, prin Sfintele Taine, pentru ca aceștia să transforme egoismul în iubire. Pe de altă parte, Hristos ajută pe fiecare credincios să calce pe

[86] Dumitru Stăniloae, op. cit., vol. III, p. 260.

urmele paşilor Lui şi să lupte pentru triumful dreptăţii, libertăţii şi adevărului, în viaţa socială.

Sfântul Maxim Mărturistorul spune că sfârşitul veacurilor *a ajuns* la noi, fiindcă în Hristos şi în Duhul Sfânt, Biserica constituie, de la Cincizecime, spaţiul în care este dată virtual *lumea cea nouă* a Împărăţiei lui Dumnezeu. Atâta vreme cât Biserica rămâne nedespărţită de persoana divino-umană a lui Hristos, ea constituie *lumina lumii* şi înaintează, în mod profetic, cu lumea spre cerul şi pământul nou al Împărăţiei lui Dumnezeu.

Înaintarea creaţiei către scopul ei final va pune însă la grea încercare credinţa creştinilor, fiindcă viaţa şi existenţa lor vor fi presărate cu numeroase obstacole provenite din partea forţelor întunericului şi ale morţii, în frunte cu Antihrist, care va semăna ură şi vrajbă între oameni şi popoare şi va duce pe mulţi la pieire.

Antihrist va fi zdrobit însă definitiv de Hristos, la parusia Sa, iar morţii vor învia şi va avea loc judecata universală. Atunci cerul şi pământul actual se vor preface în lumea cea nouă a Împărăţiei lui Dumnezeu, unde Drepţii vor străluci ca soarele, aşa cum a strălucit Hristos pe muntele Taborului.

Identitatea oamenilor va rămâne intactă, fiindcă bărbaţi vor rămâne barbaţi, iar femeile vor rămâne femei, aşa cum a rămas Hristos şi Maica Domnului. Dar toţi vor trăi în castitate şi sfinţenie, fiindcă în Împărăţia lui Dumnezeu nimeni nu va mânca, nimeni nu va bea şi nimeni nu se va căsători, ci toţi vor fi asemenea Îngerilor din cer, îmbrăcaţi în hainele lumii neapuse ale slavei dumnezeieşti.

Cerul şi pământul transfigurate vor deveni *Cincizecime universală* şi *Tabor generalizat*[87]. În cadrul acestei viziuni biblice şi patristice, Hristos apare atât la începutul creaţiei, cât şi la sfârşitul ei, fiindcă lumea dintru început va fi ridicată, în Hristos, la o treaptă superioară de desăvârşire.

Tendinţa de a vorbi despre Hristos numai *la sfârşitul* veacurilor, fără să se ţină seama de rolul Său decisiv de la *începutul* veacurilor, ca Logos creator, se soldează inevitabil cu *relativizarea* divinităţii lui Hristos şi cu relativizarea istoriei, care rămâne închisă în propria ei imanenţă, fără să se mai ridice la nivelul cerului şi pământului nou, transfigurate plenar în Hristos, Cel care este Alfa şi Omega.

Potrivit Revelaţiei divine, parusia lui Hristos, de la sfârşitul veacurilor, nu înseamnă numai *venirea* Logosului pentru a locui în universul creat de El, ci şi *înălţarea* creaţiei la un stadiu superior de desăvârşire, pentru ca să devină Paradis nemuritor datorită lui Hristos.

Ideea de *sălăşluire cosmică* a lui Hristos în hotarele lumii create trebuie completată cu cea a transformării creaţiei temporale în creaţie eternă şi nemuritoare (prin participarea ei la veşnicia Ziditorului).

Apariţia lui Hristos şi transformarea lumii înseamnă şi o desăvârşire a acesteia, pentru a deveni lumea cea nouă, transfigurată de Duhul Sfânt, care este în Hristos, sau o lărgire a Duhului din Hristos asupra lumii. Duhul nu va mai lucra atunci *ascuns* în lume, aşa cum se întâmplă acum, ci *va arăta* efectul lucrării Sale la vedere.

---

[87] Idem, p. 327.

Splendoarea Taborului se va extinde asupra întregii creaţii şi lumea va străluci ca un Tabor generalizat, fiindcă viaţa divină din trupul lui Hristos *va umple* întreaga zidire[88].

Nu trebuie să confundăm însă *viaţa divină* a Sfintei Treimi cu viaţa divină de care *se împărtăşesc* creaturile. Fiindcă în primul caz este vorba despre viaţa *după natura divină*, în timp ce, în cel de al doilea caz, este vorba de viaţa divină de care *se împărtăşesc* creaturile prin energiile necreate.

Datorită acestor energii necreate, întreaga zidire va deveni o *realitate pnevmatică*, incoruptibilă, deificată şi transparentă.

Pentru a deveni capabilă de o astfel de *înnoire*, forma actuală a lumii va trebui să treacă, aşa cum trece şi forma stricăcioasă a trupului nostru actual, ca să poată *renaşte* într-o formă corespunzătoare Duhului Dumnezeiesc.

În acest stadiu de transfigurare, materia rămâne pe mai departe materie, dar o materie transfigurată în mod particular, pentru ca să poată purta în ea imortalitatea. Lumina trupului înviat al lui Hristos va umple întrega creaţie şi faţa Lui luminoasă va străluci peste toate şi peste toţi.

Lucrurile nu vor mai apărea ca *independente* de persoane, ci ca o formă *de manifestare* a iubirii lui Hristos şi a persoanelor îngereşti şi omeneşti, într-un pan-personalism al perfectei comuniunii[89], care nu are nimic comun cu pan-colectivismul impersonal al sistemelor panteiste.

### Ordinea interioară a universului ca temei al dialogului dintre

---

[88] Idem, p. 262.
[89] Idem, p. 265.

teologie şi ştiinţă

Aceasta splendidă viziune eshatologică va deveni posibilă numai în măsura în care creaţia dispune de fundamentul ei spiritual, la care ne-am referit mai sus. Acesta reprezintă mijlocul prin care creaţia poate fi transfigurată din interiorul ei de Hristos, ca Alfa şi Omega. Dar existenţa acestui fundament spiritual este tot atât de importantă şi pentru *dialogul* dintre credinţă şi ştiinţă.

Aşa cum am arătat mai sus, acest fundament implică atât un aspect supranatural, cât şi unul natural, care se găsesc în relaţie reciprocă, fără confuzie şi fără separaţie între ele. Cel supranatural este dat în energiile necreate, ca purtătoare ale ideilor sau ale raţiunilor divine, cu focarul lor în Logosul creator, care constituie obiectul credinţei.

Aspectul lui natural este dat în energiile create şi în raţionalitatea interioară a materiei, cu legile ei naturale, care alcătuiesc *obiectul de cercetare* al ştiinţei. Pornind de la această premisă, Sfântul Vasile cel Mare a fost *primul teolog* care s-a folosit de datele ştiinţei din vremea sa pentru *a explica* referatul biblic cu privire la crearea lumii în şase zile (*Hexaimeron*).

Pe acest temei este posibil să se angajeze şi astăzi *un dialog rodnic* între teologie şi ştiinţă, ţinând seama de faptul că ştiinţa a început *să bată la poarta transcendenţei*, iar fizicienii *să intuiască* ordinea interioară a cosmosului[90].

---

[90] Jean Guitton, *Dumnezeu şi ştiinţa*, Ed. Harisma, Bucureşti, 1992, p. 57: „La originea creaţiei nu există *evenimente întâmplătoare*, nu există *hazard*, ci *o ordine cu mult superioară* tuturor celor pe care noi le putem imagina: *ordinea supremă* care reglează constantele fizice, condiţiile iniţiale, comportamentul atomilor şi viaţa stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă,

Fară teologie, ştiinţa *nu se poate ridica* la existenţa unui Dumnezeu personal, Care a zidit lumea din iubire faţă de om. La rândul său, teologia fără ştiinţă a pus adesea în circulaţie idei şi teorii eronate cu privire la cosmos, aşa cum s-a întâmplat adesea în trecut. Atât sub aspectul lui natural, cât şi sub cel supranatural, fundamentul spiritual al universului scoate în evidenţă că lumea constituie *obiectul dialogului* dintre om şi Dumnezeu, pentru ca omul *să progreseze* atât din punct de vedere tehnic cât şi spiritual şi pentru ca tehnica să fie pusă *numai în slujba vieţii*.

Astfel nu mai este necesar să plasăm transcendenţa divină în interiorul imanenţei, în sens panteist, pentru a descoperi baza reconcilierii dintre ştiinţă şi credinţă. Această bază există ca atare şi a fost înscrisă de Dumnezeu în constituţia internă a creaţiei în Hristos, ca Logos creator şi răscumpărător, în puterea Duhului, care Se plimba peste ape.

Omul are posiblitatea să cunoască şi să se apropie astfel de Dumnezeu, atât pe calea revelaţiei supranaturale cât şi pe a celei naturale, iar ştiinţa dispune de *premisele necesare* pentru dialog şi reconciliere cu credinţa, în vedera binelui comun.

---

sensibilă, ordinea se află acolo, eternă și necesară, în spatele fenomenelor foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă”.

## *Prefață* la o carte a Părintelui Profesor Petre Vintilescu

Editura *România creștină* pune la îndemâna cititorilor săi una dintre lucrările cunoscutului și apreciatului profesor de teologie liturgică, Părintele Petre Vintilescu. Apărută pentru prima dată la București, în 1930, lucarea se intituleaza: *Încercări de istoria Liturghiei*.

După cum arată și autorul, „istoria Liturghiei este un lucru împreunat cu multe greutăți – unele de nebiruit chiar – în ceea ce privește mijloacele, pe care aceasta are nevoie să se sprijine. Unei istorii a Liturghiei îi trebuie *izvoarele* necesare, pentru a-și extrage datele și temeiurile, îi trebuie adică *documentele*, din care să reiasă înfățișarea și structura intimă a Liturghiei în fiecare epocă, ordinea și rânduiala ei – dacă se poate".

Meritul autorului constă în faptul că a reușit *să descopere* izvoarele necesare pentru a urmări *dezvoltarea istorică* a Liturghiei în epoca primelor trei secole creștine.

Considerăm că lucrarea Părintelui Profesor Petre Vintilescu are o deosebită valoare științifică datorită faptului că pune în evidență două lucruri extrem de importante pentru o istoriei a Liturghiei creștine.

Mai întâi, ea ne arată că „liturghia înfățișată de *Constituțiile apostolice* este aproape exact Liturghia oficiată în Biserica întreagă, din vremea Apostolilor și până în secolul al IV-lea".

Apoi, tot pe atât de importantă este și sublinierea că Liturghia cuprinsă în *Constituțiile Sfinților Apostoli* „ne transmite Liturghia primitivă,

într-o formă prelucrată, în conformitate cu unele mici dezvoltări, pe care Liturghia începuse să le primească în Biserica din Siria, chiar din veacul al III-lea".

În virtutea acestor constatări se ajunge la concluzia că „unitatea liturgică nu este deci *sfărâmată* până la finele veacului al III-lea, cu toate micile diferențe cu caracter secundar.

Așa numitele *Orânduiri bisericești*, care transcriu în veacul al IV-lea Liturghia veacurilor precedente, mărturisesc o uniformitate, cu o relativitate foarte redusă, a unuia și a aceluiași tipic liturgic în toată Biserica primelor trei veacuri".

În cuprinsul lucrării descoperim însă și afirmații deosebit de prețioase cu privire la existența *epiclezei* în primele trei veacuri creștine, care au constituit *obiectul* investigațiilor întreprinse de autor. După cum se cunoaște, epicleza reprezintă rugăciunea rostită de preot, în numele întregii comunități eclesiale, prin care se invocă pogorârea harului Duhului Sfânt în vederea sfințirii darurilor euharistice. Pentru ca ele să se prefacă în Trupul și Sângele lui Hristos, în vederea împărtășirii credincioșilor.

Autorul face apel la două personalități ale Bisericii din veacul al II-lea. Una dintre ele este Sfântul Iustin Martirul și Filosoful: „Rămâne deci stabilit, mai presus de orice îndoială", spune autorul, „că în marea rugăciune euharistică, la care se referă Sfântul Iustin Martirul, se afla inserată și epicleza, așa precum se găsesc și cuvintele de instituire ale Cinei, menționate de El aparte".

O mărturie tot atât de prețioasă o găsim la Sfântul Irineu de Lyon: „Deosebit de important din punct de vedere liturgic este punctul în care Irineu

confirmă pe Sfântul Iustin Martirul despre existența epiclezei în veacul al II-lea sau a unei forme de invocare a Sfântului Duh pentru sfințirea elementelor materiale ale Euharistiei”, afirmă autorul.

Considerăm că aceste afirmații privind epicleza au o valoare deosebită pentru *viața* și *misiunea* Bisericii, din mai multe puncte de vedere.

Mai intâi, epicleza, care are în vedere prezența și lucrarea Sfântului Duh, păstrează centrul de gravitate al Bisericii în Hristos, în calitatea Sa de Cap al Trupului, care este Biserica. Prin Duhul Sfânt, Hristos rămâne atât deasupra Bisericii, cât și în Biserică, pentru ca să înalțe pe credincioși, prin Sfânta Euharistie, la comuniunea de viață eternă cu Dumnezeu-Tatăl.

Dacă se face abstracție de epicleză, există pericolul ca *să se deplaseze* centrul de gravitate al Bisericii de la Hristos Însuși la slujitori Săi, și să se *golească* astfel Biserica de puterea ei spirituală.

Apoi, invocarea Duhului Sfânt asupra slujitorilor cât și asupra credincioșilor în același timp, are rolul *să îi mențină* în legătura comuniunii atât pe clerici cât și poporul credincios.

În caz contrar, există pericolul ca Biserica să fie *ruptă* între clerici, care se suprapun poporului, și credincioși, care trebuie să se lase dominați de cler.

În fine, prezența Duhului Sfânt în Biserică, în Sfânta Euharistie, constituie *garanția sfințirii* și *transfigurării* credincioșilor în plinătatea constituției lor psiho-fizice.

În virtutea acestui fapt, teologia patristică a putut să vorbească despre Dumnezeu, care S-a făcut om, pentru ca omul să se îndumnezeiască.

Dacă Duhul Sfânt coboară *numai* peste sufletul preotului sau peste cel al credincioșilor, fără să mai

fie vorba de prezența Duhului în Sfânta Euharistie, ca Trup și Sânge al lui Hristos, există pericolul ca Duhul să rămâna *exterior* subconștientului uman, să nu-l mai *purifice* de patimi și egoism, iar omul să rămână *prizonierul* propriului său individualism.

Iată tot atâtea aspecte care pun în evidență *rolul primordial* pe care epicleza l-a avut în Biserica primelor trei secole, dupa cum îl are și astazi, în Liturghia Bisericii Răsăritene.

Am ținut să subliniem toate aceste aspecte, fiindcă socotim că dincolo de scopul pe care și l-a propus, adica acela de a studia *istoria* Liturghiei în primele trei veacuri, lucrarea Părintelui Petre Vintilescu ne furnizează date extrem de prețioase privind *dimensiunea profund spirituală* a Liturghiei, pe care Biserica noastră a păstrat-o nealterată de-a lungul veacurilor și care ne poate ajuta enorm în misiunea pe care Ortodoxia o are de îndeplinit în lumea secularizată de astăzi.

# Le christianisme et la culture européenne[91]

Il est à souligner, dès le début, que l'Europe est vraiment née lorsque le Christianisme, en tant que religion universelle, fit son apparition. La culture européenne est le produit du Christianisme qui offrit à tous une éducation commune, unde conception communautaire et une nouvelle vision de l'histoire.

Le Christiniasme a conféré à l'Europe son identité culturelle et a apporté une contribution essentielle au développement de la culture européenne.

L'encyclopédie de Diderot et d'Alembert, considérée comme la „bible" des Lumières françaises, reconnaît qu'aucune autre religion ne s'est dédiée à l'éducation plus que le Christianisme. Et pourtant, la Constitution européenne, adoptée en juin 2004, parle de „l'héritage culturel, religieux et humaniste de l'Europe" sans faire aucune référence à Dieu ni au Christianisme.

C'est pourquoi notre exposé se propose de souligner l'importance du Christianisme pour la culture contemporaine, dans les conditions de la nouvelle construction européenne.

Dans la déclaration commune faite à la fin de la visite de Sa Béatitude le Patriarche Théoctiste au Siège romain, à l'invitation de Sa Sainteté le Pape

---

[91] *Cf.* Dumitru Popescu, *Le christianisme et la culture européenne*, en rev. *Contacts* (LX) no 221, janvier-mars 2008, p. 18-25.

Texte d'une communication prononcée lors du colloque international de Théologie Doqmatique Orthodoxe, réuni du 6 au 8 juin 2007 à la Faculté de Théologie de L'université d'Arad, Roumanie.

Jean-Paul II, il est dit: „Les nouvelles possibilités créées dans une Europe déjà unie et qui étend ses frontières pour embrasser les peuples et les cultures de la partie centrale et orientale du continent constituent un défi que les chrétiens de l'Orient et de l'Occident doivent affronter ensemble.

Plus ils seront unis dans la conffession du Dieu unique, plus ils donneront de l'expression, de la consistance et de l'espace à l'âme chrétienne de l'Europe, à la sainteté de la vie, à la dignité et aux droits fondamentaux de la personne humaine, à la justice et à la solidarité, à la paix, à la réconciliation, aux valeurs de la famille, à la sauvegarde de la création.

L'Europe tout entière a besoin de la richesse culturelle que le Christianisme a engendrée. L'Église Orthodoxe Roumaine, centre de rencontre et d'échanges entre les riches traditions slaves et byzantines de l'Orient, et l'Église de Rome qui, dans sa composante latine, exprime la voix occidentale de l'unique Église du Christ, doivent oeuvrer ensemble à une mission qui caractérise le troisième millénaire.

Selon une belle expression traditionnelle, les *Églises locales* aiment se considérer comme *Églises-soeurs*. S'ouvrir à cette dimension, c'est collaborer de façon oecuménique pour redonner à l'Europe son ethos le plus profond et son visage authentique"[92].

Cette déclaration considère que l'Europe déjà unie constitue un défi lancé aux Églises chrétiennes en vue de leur unité et un appel adressé aux Églises pour coopérer dans un esprit oecuménique afin de

---

[92] S. S. le pape Jean Paul II et S. B. le patriarche Théoctiste, *Déclaration commune lors de la visite au Vatican*, 2002, p. 3.

restaurer l'ethos authentique et profond de l'Europe. Il y a des voix, profanes ou chrétiennes, qui demandent à l'Europe de ne plus regarder le monde exclusivement à travers le miror déformé des intérêts purement économiques et matériels, mais de faire preuve d'une plus grande ouverture à l'égard du monde et de ses problèmes.

Fontana Josep, par exemple, l'exprime ainsi: „L'habitude de contempler l'humanité à travers une galerie de miroirs déformés a permis à l'Européen d'affirmer sa prétendue *supériorité* par rapport au sauvage, au primitif ou à l'Oriental, en vertu d'une civilisation qui vise le progrès matériel, mais publie l'héritage culturel qui a enrichi l'Europe e l'a rendue si créative dans son unité et sa diversité, dans un contexte mondial plus ample.

Nous devons sortir de cette galerie de miroirs déformés qui constituent un piège pour notre culture et commencer à étudier les sociétés humaines dans „le grand livre du monde" qui signifie en même temps „le grand livre de la vie""[93].

Ces pensées, qui s'inscrivent dans la démarche de notre réunion portant sur l'Europe de l'avenir, sont d'une grande importance pour la relation du christianisme avec l'Europe.

Elles demandent tant à la culture européenne qu'à la théologie de passer d'une conception réductionniste et déformée de la réalité à une vision holistique, vraiment universelle, qui ait en vue non seulement le progrès technique, mais aussi celui spirituel et moral de l'homme.

Pour avancer vers une Europe de l'avenir plus plénière, à laquelle nous sommes appelés à réfléchir

---

[93] Fontana Josep, *Europa în fața oglinzii*, Ed. Polirom, București, 2003, f. p.

ensemble, la culture européenne doit initier une double démarche. D'un part, cette culture doit dépasser la dichotomie réductionniste entre le monde naturel et le monde surnaturel, qui se trouve à la base de la rupture entre les aspects économiques et spirituels de l'édifice européen et qui a contribué de manière décisive à éliminer le christianisme de la Constitution européenne.

Si l'Europe reste un continent des intérêts économiques et non de la culture, alors la communauté européenne se trouvera dans une zone économique fausse, dépourvue d'identité politique et culturelle. L'homme ne vit pas seulement de pain, dit Jésus Crist, mais aussi de la parole de Dieu.

D'autre part, la culture européenne doit découvrir la vision unitaire de la création qui tient ensemble ses deux aspects, l'un matériel et l'autre spirituel, à la lumière de la pensée biblique et patristique qui a en son centre le Logos, le Verbe divin[94].

Mais, malheureusement, depuis que la culture européenne a commencé dans sa grande majorité à considérer le monde matériel ou sensible comme unde réalité homogène (res extensa) opposée au monde rationnel, l'idée de „Logos", si familière au monde antique hellène et à la pensée patristique, a totalement disparu de son horizon. Il est vrai que la philosophie des Lumières fait grand cas de la raison, mais il s'agit de la raison humaine et non de la Raison suprême du Verbe divin.

De manière tout à fait inattendue, c'est la science qui parvint à pénétrer dans le monde du microcosme atomique et quelquens-uns des physi-

---

[94] Ibidem.

ciens consacrés se mirent à parler de la rationalité de la création et du Logos.

Tandis que l'un d'eux, P. Davies, se contente de déclarer que la rationalité du monde ne puisse pas être démontrée, toutefois, le succès de la science actuelle est au moins une circonstance qui plaide en sa faveur[95], en échange, un philosophe renommé, commentant les résultats de la science contemporaine, arrive à la conclusion suivante: „Sous la face visible du réel il y a ce que les Grecs nommaient *Logos*, un élément intelligent, rationnel, qui règle, dirige et anime le monde et qui fait que ce monde est quelque chose d'ordonné"[96].

Certes, la rationalité du monde ne se confond pas avec le Verbe divin, comme le considèrent certains physiciens ou philosophes contemporains – car, tandis que la rationalité de la création a plutôt un caractère immanent, le Verbe divin, quoique immanent dans la création, demeure tout à fait transcendant par rapport au monde.

Toutefois, la rationalité de la création constitue la voie qui permet aux hommes de science de rester ouverts à l'existence d'un Verbe en tant que centre de gravité et d'unification de la création.

Considérant que la recherche scientifique contemporaine permet à l'humanité toute entière d'avancer dans la connaissance des raisons du Logos et dans la connaissance même du Logos présent dans le monde, le père Staniloaë met en évidence les trois forces unificatrices du Logos:

---

[95] P. Davies, *The Mind of God, Science and the Search for Ultimate Meaning*, éd. Simon/ Schuster, Londres, 1992, p. 161.

[96] Jean Guitton, *Dumnezeu și știința*, éd. Harisma, Bucarest, 1992, p. 57-66.

„a/ le Logos présent dans la symphonie des raisons des choses et dans la symphonie virtuelle des raisons humaines ou de la raison humaine;

b/ le Logos incarné présent de manière plus intime mais non pleinement actualisée au sein de l'humanité et de toutes les choses;

c/ L'Esprit Saint, la troisième force unificatrice, qui ne contredit pas la centralité du Christ, car Il n'agit pas indépendamment du Christ, son rôle étant de nous orienter vers le Christ en tant que centre"[97].

Saint Maxime le Confesseur, l'un des plus brillants théologiens byzantins, souligne que „le Logos embrasse la création tout entière et récapitule toutes choses en Lui, démontrant que la création est une, tel un homme qui réunit en lui-même tous ses membres"[98].

Sur ces fondements bibliques et patristiques, le Père Staniloaë mis en évidence le concept *de centralité du Christ*, lors d'une conférence organisée au Monastère de Cernica par la commission „Mission et évangélisation" du Conseil Œcuménique des Églises, en 1974, à laquelle participaient, entre autres, Nikos Nissiotis et Jean Meyendorff.

Dans cette conférence, le père Staniloaë montrait que „la théologie orthodoxe, à la suite de la pensée patristique orientale, précise la vision du Saint Apôtre Jean, selon laquelle le Christ este le Verbe incarné de Dieu, par Lequel tout a été fait et qui était, même avant Son incarnation, la vie des hommes et cette vie était la lumière qui éclaire dans

---

[97] D. Staniloaë, *Le centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission orthodoxes*, en *Contacts*, n° 92, 4e trim. 1975, p. 455.

[98] Saint Maxime le Confesseur, *Ambigua*, en PG 41, col. 1309D-1312B.

les ténèbres (Jn 1, 1-5). La présence cosmique du Logos avant l'Incarnation est, selon les Pères de l'Orient, une présence multiple dans les raisons des choses et dans la raison de chaque homme.

Par toutes les raisons, les essences et le sens des choses, le Logos de Dieu S'offre à l'intelligence de la raison humaine et l'appelle à s'élever, par les raisons multiples incorporées dans les choses, vers la Raison unique, afin d'accomplir l'œuvre d'unification de toute la création"[99].

Mais les hommes ont abandonné leur dialogue avec le Logos suprême et n'ont plus connu le sens des choses et de la rationalité de la création pour s'élever vers la communion de vie éternelle avec la Sainte Trinité. Par conséquent, ils se sont trouvés en proie aux lois naturelles qui entraînent l'homme dans le cycle fatal de la vie et de la mort, qui se répète à l'infini.

Mais, malgré tout cela, Dieu n'a pas abandonné le monde qu'Il a créé par amour. Pour sauver les hommes des chaînes de la répétition des lois naturelles, qui aboutit à la mort, le Logos, le Fils de Dieu, S'est introduit plus intimement dans la création, en S'incarnant pleinement comme homme. Il n'a pas renoncé à sa présence cosmique d'avant l'Incarnation, car Il soutient l'univers qu'Il a constitué par les raisons des choses visibles et invisibles, mais s'est fait Lui même sujet de la raison humaine, en réalisant un accord parfait entre la raison divine et celle humaine, ainsi qu'entre les raisons de tous les hommes[100].

Le Christ nous embrasse ontologiquement, en tant que Dieu Créateur et providence de l'univers,

---

[99] D. Staniloaë, op. cit., p. 447.
[100] Idem, p. 448.

mais aussi en tant que modèle et partenaire de dialogue, car Il n'est pas un simple homme individuel comme nous, limité aux frontières d'une hypostase humaine commune, mais l'Hypostase divino-humaine fondamentale de toute l'humanité[101]. Il est le chaînon théandrique entre Dieu et l'homme, qui nous élève au-dessus des passions, de la corruption et de la mort, nous spiritualise et nous libère, ouvrant notre vie à son sens infini, par le Saint Esprit[102].

Ainsi, en Christ, nous n'avons pas seulement la Raison divine comme modèle suprême, qui vient à notre rencontre comme un homme parmi les hommes, mais aussi la raison humaine, conforme de manière exemplaire à sa raison divine.

Le Christ comme homme a atteint le sommet de l'abnégation et du sacrifice de soi, le sommet du triomphe sur les passions qui emprisonnent, de différentes manières, l'homme dans son propre égoïsme, le sommet de la capacité à se donner et à se sacrifier pour autrui, ce qui L'a conduit jusqu'à la mort sur la Croix, eclusivement pour les autres.

La voie que nous devons suivre pour nous unir à Lui et entre nous doit être celle de la crucifixion de l'homme ancien, dominé par les passions égoïstes et par l'orgueil, par la volonté d'imposer aux autres ses propres opinions. Nous devons nous laisser guider par une forte volonté de convergence et de sacrifice de nos opinions individuelles, de nos désirs égoïstes, pour nous conformer à la raison humaine générale.

Nous conformer à cette raison, c'est le plus grand effort de l'esprit, preuve de notre spiritualité

---

[101] Idem, p. 449.
[102] Ibidem.

la plus accentuée, qui ne poursuit pas des intérêts égoïstes et passionnels, mais le bien général et dont le but est le respect de tous les autres[103].

Par sa résurrection, le Logos suprême nous ouvre la voie vers une existence délivrée de la rationalité absurde des répétitions qui ne peuvent passer au-delà de la mort, donc une existence pleine de sens inépuisable et infiniment rationnelle. Il a tout rempli de lumière, Il a refait la rationalité véritable de l'existence, en découvrant ses racines dans la profondeur abyssale de la personne divine, en ouvrant à sa lumière la perspective d'une perfection infinie et d'un progrès infini.

En d'autres termes, Il a libéré l'existence humaine des chaînes d'une rationalitè close dans la répétition, tout comme Il l'a délivrée des chaînes des passions, c'est-à-dire du pseudoinfini, en lui rendant sa liberté, son sens et son infini véritable.

Les divisions apparues dans la création par la séparation des éléments (causées par les passions) qui étaient destinés à tenir la création comme un tout, ont été dépassées en Christ, et la force unificatrice réalisée en Lui exerce une force unificatrice dans toute la création. Maintenant, les hommes peuvent facilement avancer vers leur but qui est leur union avec le Logos incarné, but qui sera atteint après la fin des temps.

Pour pouvoir atteindre cette union au Logos incarné, qui commence ici-bas et s'accomplit là-haut, au ciel, nous devons dépasser l'opposition artificielle entre nature et Dieu, qui eut pour résultat la sécularisation du monde et son autonomie par rapport à Dieu. En ce sens, notre union spirituelle avec le Christ a pour conséquence tant la

---

[103] Idem, p. 450.

préoccupation chrétienne d'agir à l'extérieur, en faveur du prochain et de l'environnement, que le soin de plus en plus grand accordé à notre vie intérieure, pour que nous puissions combattre les passions spirituelles et charnelles.

De nos jours, on parle beaucoup de notre responsabilité à l'égard de l'environnement, mais on garde le silence sur le combat spirituel que le fidèle est appelé à mener contre ses propres passions.

Cette explosion de haine, de violence et de sensualité à laquelle nous assistons aujourd'hui est le résultat des conceptions théologiques qui ont transformé la chair en instrument d'action extérieure, sur la voie de l'imitation du Christ, en faisant abstraction de la vie en Christ.

L'imitation du Christ est importante, certes, mais elle ne découvre sa vraie valeur qu'à la lumière de la présence du Christ dans la vie du fidèle. Le Christ Lui-même a dit que Celui qui mange Son Corps et boit Son Sange, demeure en Lui et le Christ y fait sa demeure.

Ce n'est que dans le mesure où le fidèle s'appuie sur cette présence intérieure du Seigneur qu'il peut disposer de la capacité spirituelle nécessaire pour vaincre les passions qui harcèlent son être. Il s'appuie alors non seulement sur ses forces humaines, mais aussi sur la force divine du Christ en tant que Verbe incarné. D'ailleurs, le Christ Lui-même a attiré l'attention de ses disciples sur le fait que, sans Lui, ils ne peuvent rien faire et qu'Il sera avec eux jusqu'à la fin des temps.

En conclusion, les hommes peuvent avancer au fil de l'histoire vers le ciel nouveau et la terre nouvelle du Royaume de Dieu tant en connaissant Dieu par la voie plus accessible des raisons des

choses et de la Révélation que par la purification des passions, selon le modèle et la puissance de l'humanité du Christ, parfaitement uni à la raison divine, plein de la véritable connaissance, tout-à-fait libre de passions et ouvert à ceux qui cherchent et désirent cette délivrance.

C'est ainsi que peut s'accomplir dès maintenant le sens de l'histoire qui, selon Saint Maxime le Confesseur, est le mouvement vers la plénitude éternelle dans l'infini de Dieu, qui nous est devenue accesible en Christ[104]. Ou, comme dit magistralement ce brillant Père de l'Église, le Christ est le commencement, le centre et la fin des siècles.

[104] Idem, p. 451.

O carte *in memoriam*,
gratuită,
exclusiv online.

Fresca Sfintei Treimi, de pe coperta primă, e din Biserica *Sfânta Treime* din Pădureni, jud. Iași[105] iar fotografia Părintelui Dumitru Popescu, de pe coperta ultimă, aparține ziarului *Lumina*.

---

[105] Am preluat-o de aici: http://padureniiasi3.iasi.mmb.ro/foto/album/6875-parohia-sfanta-treime-padureni.



Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu